UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00489952 2

185

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/werkevollstndi15hegeuoft

26
49
I

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

Dritter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

36007
19/2/96

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Funfzehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.
Verlag von Duncker und Humblot.

B
2903
1834
Bd. 15

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

(Schluß)

	Seite
Dritter Abschnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker	3
A. Philo	16
B. Kabbala und Gnosticismus	23
1. Kabbalistische Philosophie	23
2. Gnostiker	26
C. Alexandrinische Philosophie	28
1. Ammonius Sakkas	32
2. Plotin	33
3. Porphyr und Jamblich	60
4. Proklus	61
5. Nachfolger des Proklus	79

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters.

Einleitung	85
1. Idee des Christenthums	85
2. Kirchenväter und Heterodoxien	94
3. Kirche und Staat	107
Erster Abschnitt: Arabische Philosophie	110
A. Philosophie der Medabberim	114
B. Commentatoren des Aristoteles	117
C. Moses Maimonides	119
Zweiter Abschnitt: Scholastische Philosophie	121
A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum	129
B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte	144
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe	144
a. Anselmus	145
b. Abälard	151
2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs	152
a. Petrus Lombardus	153
b. Thomas von Aquino	154
c. Johannes Duns Scotus	155
3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften	157

Seite
a. Alexander von Hales 157
b. Albertus Magnus 159
4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus 161
a. Roscelin 161
b. Walther von Montagne 163
c. William Occam 165
d. Buridan 169
5. Formelle Dialektik 169
a. Julian, Erzbischof von Toledo 170
b. Paschasius Radbertus 172
6. Mystiker 174
a. Johann Charlier 175
b. Raimund von Sabunde 175
c. Roger Baco 175
d. Raimund Lullus 175
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker 177
Dritter Abschnitt: Wiederaufleben der Wissenschaften 190
A. Studium der Alten 191
1. Pomponatius 193
2. Bessarion. Ficinus. Picus 193
3. Gassendi. Lipsius. Reuchlin. Helmont 194
4. Ciceronianische Popularphilosophie 195
B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie 196
1. Cardanus 198
2. Campanella 201
3. Bruno 201
4. Vanini 218
5. Petrus Ramus 224
C. Die Reformation 227

Dritter Theil.

Neuere Philosophie.

Einleitung 239
Erster Abschnitt: Ankündigung der neuern Philosophie 252
A. Baco von Verulam 252
B. Jacob Böhme 270
Zweiter Abschnitt: Periode des denkenden Verstandes 298
Erstes Kapitel: Verstandes-Metaphysik 300
A. Erste Abtheilung 301
1. Descartes 301
2. Spinoza 332
3. Malebranche 369
B. Zweite Abtheilung 374

Seite
1. Locke ... 375
2. Hugo Grotius ... 393
3. Hobbes ... 394
4. Cudworth. Clarke. Wollaston ... 398
5. Pufendorf ... 400
6. Newton ... 401
C. Dritte Abtheilung ... 403
1. Leibnitz ... 403
2. Wolf ... 426
3. Deutsche Popularphilosophie ... 434
Zweites Kapitel: Uebergangs-Periode ... 438
A. Idealismus und Skepticismus ... 440
1. Berkeley ... 441
2. Hume ... 446
B. Schottische Philosophie ... 452
1. Thomas Reid ... 453
2. James Beattie ... 454
3. James Oswald ... 454
4. Dugald Stewart ... 455
C. Französische Philosophie ... 456
1. Die negative Richtung ... 464
2. Die positive Seite ... 468
a. Der Materialismus ... 469
b. Robinet ... 470
3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit ... 473
a. Gegensatz von Empfinden und Denken ... 474
b. Montesquieu ... 475
c. Helvetius ... 475
d. Rousseau ... 476
D. Die Deutsche Aufklärung ... 478
Dritter Abschnitt: Neueste Deutsche Philosophie ... 485
A. Jacobi ... 486
B. Kant ... 499
C. Fichte ... 535
1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's ... 555
2. Fichte's umgebildetes System ... 578
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'schen Philosophie zusammenhangen ... 579
a. Friedrich von Schlegel ... 580
b. Schleiermacher ... 581
c. Novalis ... 583
d. Fries. Bouterwek. Krug ... 583
D. Schelling ... 584
E. Resultat ... 617

Berichtigungen und Zusätze.

S. 177. Im Columnentitel statt: Raimund Lullus, lies: Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker.

S. 222, Z. 10 v. u. hinter gemäß seyen setze hinzu: und die Vernunft nur dieß formelle Geschäft habe, den Inhalt der Theologie, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

S. 250, Z. 8 v. u. hinter sich befindet setze hinzu: Die Lebensumstände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, bestimmt durch äußere Umstände, ohne etwas Merkwürdiges zu enthalten. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich: schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an, und kann sich nicht als eine eigenthümliche Gestalt dar- und hinstellen. Man muß seinen Charakter nicht darein setzen, sich als eine unabhängige Gestalt zu zeigen und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt zu geben. Weil die objective Macht der äußerlichen Verhältnisse unendlich groß, und eben darum die nothwendige Weise, wie ich darin bin, gleichgültig gegen mich geworden ist, so ist die Persönlichkeit und das individuelle Leben überhaupt um so gleichgültiger geworden. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben: d. h. von den äußerlichen Verhältnissen der Welt unabhängig seyn, und die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben. Aber so verschränkt in Ansehung aller Bedürfnisse, besonders der Bildung, kann Keiner für sich die Mittel haben, sondern muß sie im Zusammenhang mit den Andern suchen.

S. 346, Z. 3 v. u., vor Seine setze Anführungszeichen.

" 431, " 7 " " hinter daß setze es.

" 475 setze im Columnentitel hinter La Mettrie einen Punkt.

" 512, Z. 1 v. u., statt kein lies ein.

" 565, Z. 10 v. o. hinter gesetzt setze die Anmerkung: Fichte's Anweisung zum seligen Leben, S. 80–82.

" 586, Z. 5 v. u. hinter Schriften setze die Anmerkung: Schelling's System des transscendentalen Idealismus, S. 257 Anm.; Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft 2, S. 92.

Der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Theil.

Griechiſche Philoſophie.

(Schluß.)

Dritter Abschnitt.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Indem der Skepticismus die Vernichtung der Gegensätze ist, welche wir im Stoicismus und Epikureismus als die allgemeinen Principien aufgefaßt sahen, aus denen alle übrigen Gegensätze entsprangen: so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind, so daß die Idee jetzt als in sich concrete zum Bewußtseyn kommen muß. Mit diesem Dritten, welches das concrete Resultat des ganzen Vorhergehenden ist, geht eine ganz neue Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, indem, mit dem Wegwerfen des Kriterium's für's subjective Erkennen, zugleich überhaupt endliche Principien fortfallen; denn auf diese geht das Interesse des Kriterium's. Es ist dieß die Gestalt der Philosophie bei den Neuplatonikern, die mit der Revolution, welche sich durch das Christenthum in der Welt gemacht hat, auf das Engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben — jene durch das Aufgeben alles Festen, Objectiven, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraction in sich, durch die absolute Armuth an allem bestimmten Inhalt gesetzte subjective Befriedigung und Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich selbst —, hatte sich im Skepticismus vollendet, wiewohl das Stoische und Epikureische System dasselbe Ziel haben. Mit dieser vollkommenen Erinnerung und Innerlichmachung der unendlichen Subjectivität hatte die Philosophie aber den Standpunkt erreicht, daß sich

das Selbstbewußtseyn in seinem Denken als das Absolute wußte (s. Th. II, S. 516); und indem sie nunmehr dessen subjective, endliche Stellung und Differenz gegen ein nichtiges äußeres Object verwarf, erfaßte sie in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtseyn hiervon, das sich im Geiste der Welt ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus; es geschah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund Platonischer, aber auch Aristotelischer und Pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese in die Menschen gekommene Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtseyn ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtseyn hat, — dieß Princip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen; es verändert auf einmal das ganze Aussehen der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseyns und der Bildung an. Dieß Princip erscheint als allgemeines Rechtsprincip, wonach der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als ein allgemein von Allen anerkanntes Wesen an und für sich gelte. So ist, was das äußerliche Politische anbetrifft, diese Zeit die der Ausbildung des Privatrechts, das sich auf das Eigenthum der einzelnen Person bezieht. Indem aber der Charakter der Römischen Cultur, worein diese Form der Philosophie fällt, zugleich die abstracte Allgemeinheit gewesen ist (s. Th. II, S. 380), in deren Leblosigkeit alle eigenthümliche Dichtkunst und Philosophie, alles Staatsleben zerstört ist (Cicero z. B. zeigt, wie wenige Philosophen, eine gänzliche Bewußtlosigkeit über die Natur des Zustands seines Staats): so hat sich die Welt in ihrer Existenz nun in zwei Theile getheilt, einerseits die Atome, die Privatleute, und andererseits ein nur äußerliches Band derselben, welches, als Gewalt, ebenso in

das eine Subject, des Kaisers, verlegt worden ist. Die Römermacht ist so der reale Skepticismus. Diesen Charakter der abstracten Allgemeinheit als vollkommenen Despotismus, der im Untergange des Volkslebens unmittelbar mit der Vereinzelung der Atomistik, als dem Sich-Zurückziehen in die Zwecke und Interessen des Privatlebens, verbunden ist, sehen wir nunmehr auch ganz entsprechend im Gebiet des Denkens vollendet.

Von hier nun ist es, daß der Geist aus diesem Bruch, aus seiner Subjectivität wieder herausgeht zum Objectiven, aber zugleich zu einer intellectuellen Objectivität, die nicht in äußerlicher Gestalt einzelner Gegenstände, nicht in der Form von Pflichten und einzelner Moralität erscheint, sondern, als absolute Objectivität, aus dem Geist und der wahrhaften Wahrheit geboren ist. Oder mit andern Worten, wir sehen hier die Rückkehr zu Gott einerseits, andererseits die Erscheinung Gottes, wie er an und für sich in seiner Wahrheit für den menschlichen Geist ist. Dieß bildet den Uebergang dazu, daß der Geist sich wiederherstellt, indem das Denken, das sich nur subjectiv erfaßt hatte, sich jetzt gegenständlich wird. So ist in der Römischen Welt mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der schlechten Gegenwart, dieser götterlosen, rechtlosen, unsittlichen Welt, sich in den Geist zurückzuziehen, und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der Griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz über diesen Bruch eingetreten. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß in der Entwickelung der Vernunft, sondern auch in der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht.

In andern Gestalten aber ist hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nichts mehr für sich ist, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der, ein Magier, sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. s. f. gegeben; wo

das göttliche Wissen, als Wissen des Ewigen, vom Wissen des Zufälligen nicht unterschieden war. Jetzt thun nicht die Götter Wunder, sondern die Menschen, welche, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Wunderglauben, welcher zugleich ein Unglauben an die gegenwärtige Natur ist, ist eben so der Unglaube an das Vergangene verbunden, oder daran, daß die Geschichte nur dieß gewesen sey, was sie war. Alle wirkliche Geschichte und Mythologie der Römer, Griechen, Juden, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung: sie sind ein in sich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Wesen, und einen leeren Buchstaben, der ihre Erscheinung ist. Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Gegenwart, verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, sie lügen an Einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren hat. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in sich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in Eine, alle Vorstellungsarten absorbiren sich in Einer; sie ist diese, daß das Selbstbewußtseyn — ein wirklicher Mensch — das absolute Wesen ist. In Rom dringen alle jene mysteriösen Culte ein; aber die ächte Befreiung des Geistes ist im Christenthum erschienen, denn in ihm kommt er zu seinem Wesen. Was das absolute Wesen ist, wird dem Menschen jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch, jedoch noch nicht der Mensch oder das Selbstbewußtseyn überhaupt.

Die Eine Form dieses Princips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in sich, das sich weiß, sich in sich unterscheidet, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt; und nur als dieses sich concret in sich bestimmende Denken hat der Geist überhaupt Sinn. Daß das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewußtseyns gewußt wird, so daß die Bestimmungen

von Jenem in allen Formen von Diesem entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewußtseyn; diese Sphäre gehört eigentlich nicht der Philosophie an, sondern ist die Sphäre der Religion, die in einem diesen Menschen das Göttliche weiß. Dieß Wissen, daß das Selbstbewußtseyn das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtseyn ist, ist jetzt der Weltgeist. Er ist dieß Wissen, aber weiß dieß Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, heißt: dieses Wesen als Geist ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtseyn, aber es ist in seyender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gelebt hat, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseyns ist ihm der absolute Geist; oder das Selbstbewußtseyn ist noch nicht erkannt, nicht begriffen. Als gedachte Unmittelbarkeit, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtseyn, oder nur als innere Anschauung, wie wir Bilder im Geiste gegenwärtig haben.

Die andere Form ist, daß dieß Concrete in abstracterer Weise aufgefaßt wird, als die reine Identität des Denkens; und so geht dem Gedanken noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Concreten zukommt. Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im begreifenden Denken ausgesprochen worden, aber zum Theil wie im Selbstbewußtseyn als absolutes Wesen unmittelbar seyend, fällt in die Philosophie. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß aber auch die natürliche Seite haben, welche in dieser Gestalt der Philosophie noch fehlt. Wie nun im Christenthum die Weltgeschichte diesen Fortschritt des Geistes in seinem Selbstbewußtseyn that, so muß dieses Umschlagen auch im innersten Mysterium derselben, in der Philosophie, ebenso nothwendig erfolgen; in der That thut die Philosophie in ihrer weitern Entwickelung nichts Anderes, als diese im Christenthum bloß vorgestellte Idee des absoluten Wesens zu begreifen. Der absolute Geist ist dieses, daß er das ewige sich selbst gleiche Wesen sey,

das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es aus seinem Andersseyn beständig in sich zurückkehrt; — die skeptische Bewegung des Bewußtseyns, aber so, daß das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt, oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewußtseyns hat.

In der christlichen Religion ist dieß geistige Wesen zunächst so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft, welche rein als ein Anderes gesetzt ist. Hierzu tritt dann späterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist drittens die Gleichheit des Andern und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtseyn des Andern in das Erste enthalten: und zwar des Andern nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen war, sondern des Andern im Allgemeinen. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst: sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen; und der Geist ist allgemeiner Geist. Indem diese Idee des Geistes den Christen aber zuerst in dieser bloßen Form der Vorstellung erschien, so war ihnen Gott, das einfache Wesen der Juden, außerhalb des Selbstbewußtseyns; ein solcher Gott denkt wohl, aber er ist nicht das Denken, sondern steht jenseits der Wirklichkeit, ist nur das Andersseyn der sinnlich angeschauten Welt. Entgegen steht Jenem ebenso ein einzelner Mensch, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens: und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, als eine glaubende Gemeinde, die diese Einheit nur in der Vorstellung, deren Wirklichkeit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken — daß Gott dieß nicht äußerlich als ein Subject thut, alles dieß also nicht als ein zufälliger Entschluß und Rathschluß Gottes geschehe, dem es einmal eingefallen sey, so zu handeln, sondern daß Gott diese Bewegung

als die erscheinenden Momente seines Wesens, als seine ewige Nothwendigkeit an ihm selbst ist, die gar nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt — finden wir bei philosophischen oder bestimmter Platonischen Juden ausgesprochen. Die Geburtsstätte für diesen Standpunkt fällt in die Gegend, wo das Morgenland und das Abendland an einander gerungen; denn die Orientalische freie Allgemeinheit und die Europäische Bestimmtheit sind, in ihrer Durchdringung, der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch die Allgemeinheit des Denkens vorhanden; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daseyn gegenüber. Die Orientalische Allgemeinheit ist dagegen ganz frei; und das Princip der Allgemeinheit, selbst als Besonderes gesetzt, ist das abendländische Denken. Vornehmlich in Alexandrien ist diese Form der Philosophie ausgebildet worden, aber zugleich mit Rücksicht auf die frühere Ausbildung des Gedankens, in welcher die zum Theil unscheinbaren Anfänge der Gedankenbildung des Concreten liegen, die jetzt zur Hauptsache wird. Schon in der Pythagoreischen Philosophie sahen wir den Unterschied als Trias; bei Plato sahen wir dann die einfache Idee des Geistes, als die Einheit der untheilbaren Substanz und des Andersseyns, wenn auch nur als ein Zusammengemischtseyn aus Beiden, auftreten. Das ist das Concrete, aber nur in einfachen Momenten: nicht auf die umfassende Weise, daß das Andersseyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseyns ist, — und die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtseyn, nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles endlich ist die ἐνέργεια, als das sich selbst denkende Denken, das Concrete. Heißt diese Philosophie also auch neupythagoreisch und neuplatonisch, so kann man sie doch auch neuaristotelisch nennen; denn die Alexandriner haben ebenso den Aristoteles bearbeitet, als den Plato, und Beide sehr hoch geschätzt, wie sie denn deren Philosophien zu Einer Einheit verbanden.

Aber der Unterschied zwischen diesem Standpunkte und dem frühern ist näher aufzufassen. Schon in den frühern Philosophien

haben wir gesehen, daß der νοῦς das Wesen der Welt ist: und ebenso faßte Aristoteles die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge so, daß er den Begriff für das Wahrhafte derselben anerkannt hat. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dieß Systematische auf das Bestimmteste herausgehoben worden, während Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens haben wir besonders bei den Stoikern einerseits als die Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich gesehen, so daß der Geist durch die Reinheit des Denkens selbstständig in sich ist; andererseits haben wir daselbst eine Objectivität gesehen, worin der λόγος wesentlich die durchdringende Grundlage der ganzen Welt geworden ist. Bei den Stoikern ist diese Grundlage nun aber nur substantiell geblieben, und hat so die Form des Pantheismus angenommen; denn das ist das Nächste, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre bestimmt. Der Pantheismus ist der Anfang der Erhebung des Geistes, indem er Alles in der Welt als ein Leben der Idee auffaßt. Wenn nämlich das Selbstbewußtseyn aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besondern Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz denkt, von da zum Besondern übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen u. s. f. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Besondere oder unmittelbar in's Endliche; denn alles dieß sind endliche Gestalten. Das Concrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert, und in diesem Besondern, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus dagegen verendlicht sich bloß die eine allgemeine Substanz, und tritt damit herunter. Das ist die Weise der Emanation, wonach das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt; so daß diese Verendlichung ohne Rückkehr in sich selbst ist. Dasselbe Verhältniß findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer: das Bestim-

men und Gestalten des Gottes, der kein bloßes Abstractum bleibt, ist eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst eine endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objectivität muß nun von der Art seyn, daß sie dem anundfürsichseyenden Allgemeinen adäquat ist; dieß Adäquatseyn fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die natürlich sind, und denen, die Pflichten heißen.

Das Bedürfniß ist also jetzt, daß der wissende Geist, der so aus der Gegenständlichkeit in sich zurückkehrt und sich erinnert, die Welt, die er verlassen hat, mit sich versöhne; so daß ihre Objectivität zwar eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt sey. Dieser concrete Standpunkt, der, wie er der der Welt ist, so auch der Standpunkt der Philosophie wird, ist das Hervorgehen des Geistes; denn dieß erst ist der Geist, nicht nur reines Denken zu seyn, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, und darin selbst bei sich ist und sich erhält. Die früheren Objectivirungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objective Welt, die dem Anundfürsichseyenden selbst adäquat ist. Der allgemeine Standpunkt der Neuplatonischen oder Alexandrinischen Philosophie ist hiernach, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und so eine versöhnte ist; und dieß ist die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt. Die Grundidee war so das Denken, das sich selbst denkt, also mit seinem Gegenstande, dem Gedachten, identisch ist; so daß wir das Eine und das Andere, und die Einheit Beider haben.

Diese concrete Idee ist wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Christenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt worden; und diese Idee ist das Wesen an und für sich. Diese Idee entwickelte sich von Plato und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg

des Dogmatismus. Bei den Erstern trat sie zwar unmittelbar als Höchstes hervor; aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geistes und der Natur vor, und wird so aufgefaßt. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen; und bei Plato ist das Entwickelte nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, daß dieses Endliche, dieser gesammte weitere Inhalt von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise aufgefaßt, d. h. in der endlichen Form eines allgemeinen Gegensatzes zusammengefaßt wurde. Das war die Function des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besondern und Endlichen, welche das Wesen des Letztern ausmacht, ist von Plato und Aristoteles nicht vorgenommen, und somit die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende gesetzt worden. Jetzt ist der Gegensatz aufgelöst, und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besondern geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon, und strebt, sie denkend weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Wenn dann der Geist zum Besondern fortgeht, so ist dieß Besondere bestimmt als ein in dieser Idealität schlechthin Enthaltenes, was der Geist als ein Unterworfenes weiß. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie. Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der an und für sich reine, absolute Geist, und dessen Thätigkeit in sich ist jetzt der Gegenstand. Gott wird aber nun

nicht mehr als das Abstracte gewußt, sondern als das Concrete in sich selbst; und dieses Concrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, das Eine und das Andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstracte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte besonders das Interesse des Geistes für sich in Anspruch genommen: erstens daß dieß subjectiv gewordene Bewußtseyn das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dieß Anundfürsichseyende aus sich heraussetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt, daß Gott nun manifestirt wird, in die Erscheinung tritt, d. h. für das Bewußtseyn ist. Eben das Anundfürsichseyende, ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich gesetzt, ist Gott. Damit tritt das Verhältniß des Menschen zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Wahren, ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse gewinnt, ist also nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten u. s. f.; diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das Alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was so eben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältniß ebenso aufgehoben die bloße Richtung des Subjects auf sich, dieses Reden von dem Weisen nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, welche Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll zwar immer noch für das Subject erreicht werden: aber jetzt wesentlich vermittelt nur durch die Richtung auf Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objectiven; so daß durch das Objective selbst die Freiheit und Seligkeit für das Subject erworben wird. Dieß ist der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes, so daß durch die Richtung des Menschen auf dieß sein Object, was als frei und fest gegenüber steht, der Zweck der eigenen Freiheit des Subjects erreicht wird.

Es sind nun hierin zweitens Gegensätze enthalten, die nothwendig das Interesse des Geistes erregen, und um deren Vermittelung es wesentlich zu thun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der Mensch in seiner Freiheit diesseits. Eine solche dem Objectiven gegenüberstehende Freiheit, worin der Mensch, als denkendes Selbstbewußtseyn, die Beziehung seiner reinen Innerlichkeit auf sich als das Absolute erfaßt, ist aber nur formell absolut, nicht concret. Insofern nun auch der menschliche Wille sich als negativ gegen das Objective bestimmt, so entsteht das Böse, das Uebel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein dritter wesentlicher Hauptpunkt des Interesses ist die Form, in welcher nun Gott überhaupt gefaßt werden muß; denn indem es wesentlich zum Begriff des Geistes gehört, Gott als concreten, lebendigen Gott zu bestimmen: so ist es unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menschen gedacht wird. Dieß Verhältniß zur Welt ist dann ein Verhältniß zu einem Andern, was damit zunächst außerhalb Gottes erscheint; aber weil dieß Verhältniß seine Thätigkeit ist, so ist dieß, das Verhältniß in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Weil der Zusammenhang Gottes mit der Welt eine Bestimmung in ihm selbst ist, so ist das Andersseyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Unterscheidung, das Sich-Bestimmen überhaupt wesentlich ein in ihm zu denkendes Moment; oder Gott schließt sich in sich selbst auf, setzt also unterschiedene Bestimmungen in sich. Dieß Unterscheiden in ihm selbst, seine concrete Natur, ist der Punkt, wo das Anundfürsichseyende mit dem Menschen, mit dem Weltlichen zusammenhängt, und dieses mit ihm vermittelt wird. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dieß ist eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und zugleich der Punkt des Anfangs, die Wurzel des Endlichen in Gott selbst. Auf diese Weise ist also das, was nachher endlich erscheint, noch sein Erzeugniß in ihm selbst, die besonderen Ideen, die Welt in Gott

selbst, die göttliche Welt, an der Gott angefangen hat sich zu unterscheiden, und seinen Zusammenhang mit der zeitlichen Welt hat. Darin, daß Gott als concret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm selbst.

Indem die Gestaltungen des Göttlichen, als Natürliches und Politisches, sich von dem Wahren getrennt haben, und die zeitliche Welt den Menschen als das Negative, als das Nichtwahre erschienen ist, so hat viertens der Mensch Gott im Geist erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht, wie in der Mythologie, die Weise seyen, in der Gott da sey: sondern die Weise sey in ihm selbst, als eine intelligible Welt. Das Unglück der Römischen Welt lag in der Abstraction von dem, worin der Mensch bisher seine Befriedigung fand; diese Befriedigung entsprang eben aus jenem Pantheismus, wonach der Mensch in den natürlichen Dingen, wie Luft, Feuer, Wasser u. s. f., und dann in seinen Pflichten, im politischen Leben des Staats sein Wahres und Höchstes hatte. Jetzt ist dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen der natürlichen endlichen Welt und an die sittliche Welt des Staatslebens; dieser Gestaltung der Wirklichkeit, in der äußerlichen und sittlichen Natur, ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben des Menschen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise wieder hergestellt, die Welt in Gott als intelligible Welt aufgenommen werde. Das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt sich damit als Ordnung des Heils im Cultus, besonders aber auch als Philosophie: mit dem ausdrücklichen Bewußtseyn des Zwecks, daß das Individuum sich dazu fähig machen soll, dieser intelligiblen Welt anzugehören. Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhältniß zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott

denkt. Es ist falsch, was man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältniß; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen. Indem das Denken also bis zur Negation des Natürlichen fortgeht, so ist es jetzt daran, das Wahre nicht in einer existirenden Weise zu suchen, sondern aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem wahrhaft Objectiven, was seine Bestimmung aus der eigenen Natur des Denkens schöpft.

Dieß sind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu sprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten Römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseyns als philosophisches Bewußtseyn aufgehen sehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volks nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizubringen. Legendenhaft ist es, daß er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen sey, und dort den Apostel Petrus kennen gelernt habe.[1]

Philo hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, von denen noch viele vorhanden sind: z. B. Vom Bau der Welt, Von den

[1] Bruck. Hist. crit. philos. T. II, p. 797, 799, et notae; Phil. De legatione ad Cajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Joseph. Antiq. Jud. XVIII, c. 10, p. 649; Euseb. Hist. eccles. II, c. 18; cf. Fabric. Biblioth. Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg. 1708).

Belohnungen und Strafen, Von den Opfernden, Vom Gesetz der Allegorien, Von den Träumen, Daß Gott unveränderlich sey u. s. w.; sie sind 1691 zu Frankfurt in Folio herausgekommen, und dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen seiner Vielwisserei berühmt, und mit den Griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die Platonische Philosophie, und dann, daß er bemüht war, die Philosophie in den heiligen Schriften der Juden aufzuzeigen. Indem er die Geschichte des Jüdischen Volks erklärt, haben die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren. Ueberall legt er einen mystischen und allegorischen Sinn in sie hinein, findet Plato in Moses: kurz, Philo zeigt dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner in der Griechischen Mythologie Philosopheme erkannt haben. Seine Ideen enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der zugleich noch höchst unrein, und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung vermischt ist. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, wie die Heiden im Homer und in der Volks-Religion, eine tiefere speculative Bedeutung zu suchen, und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit, dem zufolge das Verständige in den Vorstellungen nicht mehr ausgehalten hat. Das Haupt-Moment hierbei ist dieß, daß einerseits die Vorstellung noch an die Formen der Wirklichkeit gebunden ist; indem aber andererseits auch nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen, so entsteht das Bestreben, sie tiefer zu fassen. Obgleich man die äußerlichen Geschichten in der Jüdischen und heidnischen Religion als Autorität und Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich hatte, so faßte man doch den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben seyn könne. So hat

man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man sagt: oder herausinterpretirt, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Denn beim göttlichen Buch, dessen Urheber der Geist ist, kann man nicht sagen, daß diese Geistigkeit nicht darin gewesen sey. Es kommt aber darauf an, ob dieselbe tiefer oder oberflächlicher vorhanden ist; hatte also auch der Mann, der das Buch geschrieben hat, diese Gedanken nicht, so sind sie doch im Intensiven des Verhältnisses an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der Geschichte, Kunst, Philosophie u. s. f. kommt es immer darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sey; die wesentliche Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtseyn zu bringen, was darin ist. Das Andere ist, daß, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion u. s. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtseyn, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es sey nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtseyn war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es doch gewesen. Einerseits ist das Zumbestimmten-Bewußtseyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen; aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden, und so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches, indem der äußerliche Zusammenhang nicht mehr nach seiner Nothwendigkeit gefordert wird. Die Grundvorstellungen des Philo, und sie allein haben wir zu betrachten, sind nun etwa folgende.

1. Die Hauptsache ist bei Philo, Gott zu erkennen. Hier sagt er erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele, durch das Schauen (ὅρασις) gewußt werden. Dieß nennt er auch Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben, und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo sie Gott näher ist.

Wir können dieß ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht.[1] Philo spricht hier ganz in morgenländischer Weise; denn das Licht ist freilich das Einfache, wogegen Erkennen heißt: Etwas als ein Bestimmtes, in sich selbst Concretes zu wissen. So lange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen; und indem Philo sagt: „Dieses Eine ist Gott als solcher," kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christenthum ist dagegen das Einfache nur ein Moment, und erst das Ganze ist Gott der Geist.

Philo fährt fort: „Das Erste ist der Raum des Universums, das er umschließt und erfüllt; dieses Wesen ist sich selbst der Ort, und ist von sich selbst erfüllt. Gott ist sich selbst genugsam, alles Andere ist dürftig und leer; und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zusammen: selber aber wird er von Nichts umschlossen, weil er selber Einer und das All ist. Ebenso lebt Gott im Urbilde der Zeit (αἰών)," [2] — d. h. in dem reinen Begriffe derselben. Warum hat Gott nöthig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjective, Abstracte, bedarf auch eines Objects. Auch das All ist aber, wie bei Parmenides, das Abstractum, weil es nur die Substanz ist, die bei ihrer Erfüllung leer bleibt. Die absolute Fülle ist dagegen das Concrete, und das ist erst der λογος: worin man Erfüllendes, Erfülltes und das Dritte aus Beiden hat.

2. Hierzu kommt Philo nun zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist die denkende Vernunft (λόγος),

[1] Phil. De confusione linguarum, p. 358; De special. legib. II, p. 806—807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 393, 417—418; Quis rer. divin. haeres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, p. 301—302; De monarchia I, p. 816; De nominum mutatione, p. 1045; De Cherub. p. 124; De somniis p. 576.

[2] Phil. De somniis, p. 574—575; Liber legis allegoriarum I, p. 48; Quod Deus sit immut., p. 298.

der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält. Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen; Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das reine Seyn (τὸ ὄν)[1] — wie auch Plato sich ausdrückte. Eigentlich ist dieß schon ein Widerspruch; denn das Ebenbild kann nur darstellen, was die Sache ist: ist also das Bild concret, so ist auch das Ursprüngliche als concret zu fassen. Consequent ist es übrigens, nachdem Philo einmal den Namen Gottes auf das Urlicht oder das reine Seyn eingeschränkt hatte, zu behaupten, daß nur der Sohn erkannt werden könne. Denn als dieses Seyn ist Gott nur das abstracte Wesen, oder nur sein Begriff; und es ist ganz richtig, daß von der Seele nicht erkannt werden kann, was dieß Seyn ist, da es eben nur eine leere Abstraction ist. Was also erkannt werden kann, ist, daß das reine Wesen nur eine Abstraction, mithin das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott ist. Es kann also von Gott als Einem gesagt werden, es werde nur gesehen, daß er sey. Das Erkennen ist das Wissen von dem concreten Insichselbstbestimmtseyn des lebendigen Gottes. Will man also Gott erkennen, so muß man zum Seyn, als dem Ersten, auch das andere Moment rechnen: jenes ist mangelhaft, und ebenso abstract, als wenn wir sagen: „Gott der Vater," d. h. dieser unaufgeschlossene Eine, dieser Bestimmungslose in sich, der noch nicht geschaffen hat; das Andere aber ist das Bestimmen und Unterscheiden seiner in sich selbst, das Erzeugen. Das Erzeugte ist sein Anderes, was zugleich in ihm ist, ihm auch angehörig ist, und also Moment seiner selbst ist, wenn Gott concret und lebendig gedacht werden soll; dieß ist es, was hier von Philo λόγος genannt wird. Im Christenthum wird daher der Name Gottes nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern der Sohn als eine Bestimmung aufgefaßt, die selbst zum wahren Wesen Gottes gehört. Was Gott ist, ist er also nur als Geist; und das ist die Einheit dieser Momente.

[1] Phil. De mundi opificio, p. 4—6; De agricultura, p. 195; De somniis, p. 597, 599.

Gottes Unterschiede machen mithin nach Philo eben den Verstand (λόγος) selbst aus, der dann der herrschende Engel (ἀρχάγγελος) ist, ein Reich des Gedankens, was das Bestimmtseyn enthält. Das ist der Mensch als himmlischer Mensch, der Urmensch, der auch unter dem Namen der Weisheit (σοφία, חָכְמָה), als Adam Kadmon, als der Aufgang der Sonne vorkommt, — der Mensch in Gott. Dieser Verstand theilt sich nun in die Ideen, die von Philo auch Engel oder Boten (ἄγγελοι) genannt werden. Diese Auffassungsweise ist noch nicht eine Auffassung im reinen Gedanken; sondern Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben. Erst hier tritt auch weiter das Bestimmende ein, wo Gott als Thätigkeit angesehen wird; was das Seyn noch nicht war. Dieser λόγος ist daher selbst einmal die erste ruhende Gedankenwelt, wenn gleich schon unterschieden; ein anderer λόγος aber ist der hervorbringende (λόγος προφορικός), als Rede. Das ist die Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie jener ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist. Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes betrachtet worden, weil sie nicht körperlich ist; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwunden, ihr Daseyn also immateriell. „Gott sprechend schuf sogleich, nichts zwischen Beide setzend;" das Geschaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das Werk Gottes." [1]

Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewußtseyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen gehalten; die selbstbewußten Wesen wissen aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. So

[1] Phil. Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. Praep. ev. VII, c. 13. Phil. De vita Mosis III, p. 672; De sacrif. Abel., p. 140.

ist der λόγος der Hohepriester, der Gott und den Menschen vermittelt, der Geist der Gottheit, der die Menschen belehrt, — eben die selbstbewußte Rückkehr Gottes in sich selbst, in jene erste Einheit des Urlichts. Das ist die reine intelligible Welt der Wahrheit selbst, die nichts Anderes, als das Wort Gottes ist. [1]

3. Indem der Gedanke drittens zur Negativität gekommen ist, so steht dieser Idealwelt die sinnliche, seyende Welt gegenüber. Das Princip derselben ist bei Philo, wie bei Plato, die Materie, das Negative (οὐκ ὄν). [2] Wie Gott das Seyn, so ist ihr Wesen das Nichtseyn: nicht das Nichts, wie wenn wir sagen, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe; sondern das Nichtseyn, das Entgegengesetzte des Seyns, ist selbst ein Positives, und so gut als das Seyn. Es existirt, insofern ein Gleichniß des an sich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einsicht, daß das Entgegengesetzte des Seyns eben so positiv ist, als das Seyn. Wem dieß ungereimt scheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn setzen, das Nichts des Seyns das Denken ist, — etwas sehr Positives. Aber das Nähere, der Begriff dieses Gegensatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtseyn findet sich nicht bei Philo. Ueberhaupt ist diese Philosophie weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, als daß der Geist nur im reinen Denken erscheint, nicht hier in der Weise der Vorstellung ist, — aber die Begriffe und Ideen noch als selbstständige Gestalten vorgestellt sind. So heißt es z. B.: „Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erschaffen, der aus dem reinsten Seyn besteht, und der Aufenthalt der reinsten Engel ist, die nicht erscheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," nur dem Gedanken; das sind die Ideen. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelli-

[1] Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 124; Phil. De mundi opificio, p. 5.

[2] Phil. De mund. opific. p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (Buhle, a. a. O. S. 125).

giblen Welt den unkörperlichen Himmel und die unſinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Eſſenz des Waſſers und ein unkörperliches Licht, und ein unſinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;“ [1] und die ſinnliche Welt iſt das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der Moſaiſchen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeſchichte des alten Teſtaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veſte des Himmels, Sonne und Mond geſchaffen. Philo ſagt daher (De mundi opificio, p. 9—10): am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geſchmückt, die Vier, die Tetraktys, die vollkommenſte u. ſ. f. — Dieß ſind die Hauptmomente der Philoſophie Philo's.

B. Kabbala und Gnoſticismus.

Die kabbaliſtiſche Philoſophie und die gnoſtiſche Theologie beſchäftigen ſich Beide mit dieſen Vorſtellungen, die auch Philo hatte. Das Erſte iſt auch ihnen das Seyende, Abſtracte, Unerkannte, Namenloſe: das Zweite die Enthüllung, das Concrete, was in die Emanation fortgeht. Zum Theil findet ſich aber auch die Rückkehr zur Einheit, vorzüglich bei chriſtlichen Philoſophen: und dieſe Rückkehr, welche als das Dritte angenommen wird, kommt dem λόγος zu; ſo war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, der Hoheprieſter das, was in dem Schauen Gottes das Dritte zum Erſten zurückführt.

1. Kabbaliſtiſche Philoſophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden, in die aber viel Trübes hineingemengt iſt; auch über ihren Urſprung iſt viel gefabelt worden. Es wird von ihr geſagt, daß ſie enthalten ſey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz).

[1] De mundi opificio, p. 5—6 (Brucker. Hist. crit. phil. Tom. II, p. 802—803).

Jezirah, das Hauptbuch derselben, welches einem Rabbi Akibha zugeschrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollständigere Ausgabe. Das Buch hat gewisse recht interessante allgemeine Grundbestimmungen; und dieß Bessere darin sind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber mehr für die Phantasie vorgestellt sind und oft ins Phantastische verfallen. Ein so hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuschreiben, hat es nicht; sie erzählen nämlich, daß dieses Himmelsbuch dem Adam zum Trost seines Sündenfalles gegeben worden sey. Es ist ein astronomisches, magisches, medicinisches, prophetisches Gebräu; geschichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten cultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerstörung Jerusalems, und war bei einer Revolte der Juden gegen Hadrian thätig, in welcher sie ein Heer von zweimalhunderttausend Mann zusammengebracht hatten, um Bar Cochebas für den Messias geltend zu machen; der Aufstand wurde aber unterdrückt und der Rabbiner lebendig geschunden. Das zweite Buch soll von seinem Schüler, Rabbi Schimeon Ben Jochai, herrühren, der das große Licht, der Funke Mosis hieß.[1] Beide Bücher sind im siebzehnten Jahrhundert ins Lateinische übersetzt. Ein speculativer Israelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geschrieben: Das Himmelsthor (Porta coelorum); es ist später, aus dem funfzehnten Jahrhundert, und enthält schon Beziehungen auf die Araber und Scholastiker. Dieß sind die Quellen der hohen kabbalistischen Weisheit.

Früher findet sich bei den Juden nichts von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens, von einem Gegentheile desselben, der Finsterniß, und dem Bösen, das in Streit mit dem Lichte ist, nichts von guten und bösen Engeln, von dem Abfalle der Bösen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle, einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 834–840, 924–927.

Verderbniß des Fleisches. Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen; erst hier beginnt eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da diese Juden vorher allein sich galten, indem sie in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es Folgendes. Das Eins ist als Princip aller Dinge ausgesprochen, wie dasselbe auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so verhält es sich auf gleiche Weise mit Gott, dem Grund aller Dinge, dem Ensoph. Die damit zusammenhangende Emanation ist die Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen, dessen Grenze (ὅρος) sie ist. In dieser einen Ursache ist Alles eminenter, nicht formaliter, sondern causaliter enthalten. Das zweite Hauptmoment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch, Keter, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, womit die emanirte Welt, als der Ausfluß des Lichtes, zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären oder Kreise der Welt geworden; und diese Emanation wird als Lichtströme dargestellt. Da geht es erstens fort zu zehn solcher Ausflüsse, Sephiroth, welche die reine, aziluthische Welt bilden, die ohne alle Veränderlichkeit in sich ist. Das Zweite ist die briahtische Welt, welche veränderlich ist. Die dritte Welt ist die geformte, jezirathische Welt: die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne, — d. h. weitere Unterscheidungen, in denen diese trübe Weise fortgeht. Viertens kommt die gemachte Welt, die asiahtische: sie ist die unterste, vegetirende und empfindende Welt. [1]

[1] Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; c. 6, §. 13. et c. 7, §. 2; IV, c. 4 sqq.; II, c. 1; V, c. 7—8; Tiedemann: Geist der speculat. Philosophie, Th. III, S. 149—150, 155—157; Buhle: Lehrbuch der Gesch. der Phil. Th. IV, S. 156, 162, 160, 157.

2. Gnostiker.

Bei den Gnostikern in vielerlei Secten machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Ihre Richtung war das Erkennen (γνῶσις); woher sie auch den Namen bekommen haben.

Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist Basilides. Auch bei ihm ist das Erste der unsagbare Gott (θεὸς ἄῤῥητος), — der Ensoph der Kabbala; er ist, wie auch bei Philo, das Seyende (τὸ ὄν), der Seyende (ὁ ὤν), der Namenlose (ἀνωνόμαστος), — d. h. das Unmittelbare. Das Zweite ist dann der Geist (νοῦς), der Erstgeborene, auch λόγος, die Weisheit (σοφία), das Bethätigende (δύναμις): in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und der Frieden (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter bestimmte Principe, die Basilides Archonten nennt, Häupter von Geisterreichen. Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (οἰκονομία καθάρσεων): Aus der Materie muß die Seele zur Weisheit, zum Frieden zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur der Möglichkeit nach; erst der Geist, der Erstgeborene, ist die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. [1]

Das Erste nennen die Gnostiker, z. B. Marcus, auch das Undenkbare (ἀνεννόητος), sogar das Nichtseyende (ἀνούσιος), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die Einsamkeit (μονότης), und die reine Stille (σιγή); das Andere sind dann

[1] Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10, 33—34; Phil. De nominum mutat., p. 1046.

die Ideen, Engel, die Aeonen. Diese werden die Begriffe, die Wurzeln, die Samen der besondern Erfüllungen (πληρώματα), die Früchte genannt; jeder Aeone trägt dabei seine eigene Welt in sich. [1]

Bei Andern, z. B. Valentin, heißt das Erste auch der „vollendete Aeon in den unsichtbaren und unnennbaren Höhen:" oder das Unergründliche, der Urgrund, der absolute Abgrund (ἄβυσσον, βῦθος), worin Alles ist, als aufgehoben: auch was noch vor dem Anfang (προάρχη), vor dem Vater (προπάτωρ) ist. Der thätige Uebergang des Einen ist dann die Auseinanderlegung (διάθεσις) dieses Abgrunds; und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), wie wir auch bei den Stoikern (s. Th. II, S. 395) dieß Begreifen gesehen haben. Die Begriffe sind die Aeonen, die besonderen Auslegungen. Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und insofern die Lebensentwickelung näher im Gegensatze gefaßt wird, so wird diese Explication bestimmt als in zwei Principen enthalten, die in der Form des Männlichen und Weiblichen auftreten. Das Eine ist die Erfüllung des Andern, jedes hat am Andern sein Integrirendes (σύζυγος); aus ihrer Verbindung (σύνθεσις, συζυγία), die erst das Reale ist, gehen die Erfüllungen hervor. Der Inbegriff dieser Erfüllungen ist die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine Erfülltseyn des Abgrunds, welcher daher, insofern das Unterschiedene in ihm noch verschlossen war, auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀρρενόθηλυς) heißt, [2] — wie ein Aehnliches schon längst bei den Pythagoreern geschehen war (s. Th. I, S. 240).

Ptolomäus schreibt dem Abgrund zwei Verbindungen (συζύγους), zwei Auseinanderlegungen zu, welche durch alles Daseyn vorausgesetzt werden, das Wollen und die Einsicht (θέ-

[1] Neander: Genet. Entwickelung u. s. w., S. 168, 170—171.

[2] Ebendas. S. 94—97.

λημα καὶ ἔννοια). Krause, bunte Formen treten hier ein; doch ist die Grundbestimmung überall dieselbe, und Abgrund und Enthüllung die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, wird auch als die Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes gefaßt: als himmlische Weisheit, die selbst ein Schauen Gottes ist: als die unerzeugten Kräfte, welche, um ihn herum befindlich, das glänzendste Licht ausstrahlen. Diesen Ideen wird vorzugsweise der Name Gottes beigelegt, der in dieser Rücksicht auch der Vielnamige (πολυώνυμος), der Demiurg heißt; das ist das Erscheinen, die Bestimmung Gottes. [1]

Alle diese Formen gehen in das Trübe, haben aber im Ganzen dieselben Bestimmungen zum Principe; und das allgemeine Bedürfniß, was dabei zu Grunde liegt, ist eben ein tiefes Bedürfniß der Vernunft, nämlich: das, was an und für sich ist, als das Concrete zu bestimmen und zu fassen. An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten.

C. Alexandrinische Philosophie.

Philosophischer und begriffener tritt die Einheit des Selbstbewußtseyns und Seyns in der Alexandrinischen Schule auf, welche die Hauptgestalt, und damit die eigentliche Philosophie in dieser Sphäre bildet. Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Ptolomäer, zum hauptsächlichen Sitz der Wissenschaften gemacht. Hier, als in ihrem Mittelpunkte, berührten, durchdrangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenso ihre Geschichte, — in vielfachen Formen und Gestaltungen. Die Religionen wurden mit einander verglichen: in jeder Theils das gesucht und zusammengestellt, was auch die andere enthielt, Theils

[1] Neander: Genetische Entwickelung u. s. w., S. 160, 10—13; Phil. Quod Deus sit immut. p. 304.

aber vorzüglich den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt, die reinere Ausgeburt ist die Alexandrinische Philosophie; die Vereinigung der Philosophien mußte besser gelingen, als jene Verbindungen, die nach der religiösen Seite hin nur die trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft sind. Denn indem in der That in der Philosophie Eine Idee ist, so hebt sie die besondere Form, die sie angenommen hat, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht, durch sich selbst auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seyns, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

Indem die Weise der Philosophie, die in Alexandrien entstand, sich hiermit nicht an den bestimmten ältern philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie, insbesondere das Pythagoreische, Platonische und Aristotelische, in ihren Darstellungen als Eines erkannte, so wurde sie häufig als Eklekticismus aufgeführt. Brucker (Hist. crit. phil. T. II. p. 193) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerst gethan; und Diogenes Laertius gab ihm dazu die Veranlassung, indem er (Prooemium, §. 21) von einem gewissen Potamo aus Alexandrien spricht, der noch nicht so gar lange (*πρὸ ὀλίγου*) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. Diogenes führt dann mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, derselbe habe eine eklektische Philosophie gemacht; diese aus dem Aristoteles, dem Plato, den Stoikern geschöpften Sätze sind aber nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher, als die Alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas (s. v. *Ποτάμων*, T. III, p. 161) ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil

dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf die Alexandrinische Philosophie den Namen der eklektischen angewendet; das ist aber der Sache nach unrecht, und auch ungeschichtlich. Der Eklekticismus ist etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß ohne Consequenz aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben oder Stoffen zusammengeflickt wäre. Ein solcher Eklekticismus giebt nichts, als ein oberflächliches Aggregat. Dergleichen Eklektiker sind Theils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen neben einander Platz haben, ohne daß sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewußtseyn über ihre Widersprüche hätten: — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtseyn thun, und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen, und so ein Conto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Consequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eine eklektische Philosophie ist eben gerade haltlos, inconsequent; solche Philosophie ist die Alexandrinische Philosophie nicht. In Frankreich heißen die Alexandriner noch Eklektiker; und dort, wo système mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist, und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am Wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man jenen ertragen.

Im bessern Sinne des Worts kann man aber die Alexandriner allerdings eklektische Philosophen nennen: oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Die Alexandriner legten nämlich die Platonische Philosophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden Philosophien, besonders die Stoische, erhalten: oder sie stellten sie, aber ausgerüstet mit einer höhern Bildung, wieder her. Daher finden wir auch bei ihnen keine Widerlegung der Ansichten der Philosophen, die sie anführen. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das absolute Wesen als Selbst-

bewußtseyn begriffen werden muß, und daß eben dieß sein Wesen ist, Selbstbewußtseyn zu seyn, und daß es daher im einzelnen Bewußtseyn ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sey, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtseyn ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbst bewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtseyn selbst ist. Das Platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist. Im höhern Sinne ist also ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die nur einzelne einseitige Momente der Idee enthalten, concret in Eins vereinigt. Dieß ist eben eine tiefere Erkenntniß der philosophischen Idee, die concret in sich gewußt wird; so daß die abstracteren Principien in der tiefern Form der Idee enthalten sind. Denn es muß nach vorhergegangener Divergenz von Zeit zu Zeit eintreten, daß die Identität, die an sich ist, anerkannt werde, und so der Unterschied nur als Form Geltung habe. So ist auch Plato eklektisch gewesen, indem er Pythagoras, Heraklit, Parmenides vereinigte: und so sind auch die Alexandriner Eklektiker, indem sie ebensowohl Pythagoreer, als Platoniker und Aristoteliker waren; nur führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des Herauslesens mit sich.

Alle früheren Philosophien konnten somit in der Alexandrinischen ihre Stelle finden. In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wissenschaften und Gelehrten an sich gezogen, Theils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, Theils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die Griechische Uebersetzung des alten Testaments angefertigt wurde; als Cäsar sie zerstört hatte, wurde sie wieder aufgelegt. Es war daselbst auch ein Museum, oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speciellere Gelehrte Besoldungen erhielten, und kein anderes Geschäft hatten, als das, die Wissenschaften zu treiben. In spätern Zeiten waren auch in Athen solche Convente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für die eine oder die andere Philosophie hatte jede

philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt. [1] So erhob sich die Neuplatonische Philosophie Theils neben den andern, Theils auf den Trümmern derselben, und verdunkelte die übrigen, bis alle früheren Systeme endlich darin ausgelöscht wurden. Sie machte also nicht eine solche eigene philosophische Schule aus, wie die bisherigen; sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Plato's, des Aristoteles und der Pythagoreer zu zu ihrem Hauptcharakter.

Mit diesem Studium war eine Interpretation der Schriften dieser Männer verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen in ihrer Einheit aufzuzeigen; und die hauptsächlichste Art, wie die Neuplatonischen Lehrer die Philosophie getrieben und bearbeitet haben, bestand eben darin, daß sie die verschiedenen philosophischen Werke, besonders Platonische und Aristotelische Schriften, erläuterten, oder Abrisse dieser Philosophien gaben. Diese Commentare über die alten Philosophen wurden entweder in Vorlesungen gehalten, oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich sind. Aristotelische Werke commentirte Alexander Aphrodisiensis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: Platonische Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so commentirt, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten, und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Commentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklus sind Commentare über einzelne Dialoge des Plato u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieß Eigenthümliche, daß sie die Speculation als wirkliches göttliches Seyn und Leben aussprach, und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas, d. h. der Sackträger, wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb

[1] Vgl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV. S. 195—200.

243 Jahre nach Christi Geburt.[1] Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in andern Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origenes; doch ist es ungewiß, ob dieß der Kirchenvater gewesen ist. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die Neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Spätern eigentlich zugeschrieben, und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

2. Plotin.

Da sich Ammonius' Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen: so hat auch Plotin erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrius, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeschichte haben wir durch denselben; das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände mit einer Menge wunderbarer Dinge vermischt ist. Es ist zwar die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt; wenn man aber das reine Philosophiren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug über dergleichen Geschichten wundern. Plotin ist ein Aegypter, und wurde um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam achtundzwanzig Jahr alt zu Ammonius, fand sich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von Indischer und Brahminischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren,

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. II. p. 205, 213—214.

so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so unglücklich ab, daß Plotin seine Absicht nicht erreichte und sich selbst nur mit Mühe rettete. In einem Alter von vierzig Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daselbst noch sechsundzwanzig Jahre bis an seinen Tod. In Rom benahm er sich äußerlich auf eine auffallende Weise, enthielt sich nach alter Pythagoreischer Sitte der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf, und ging auch in der alten Pythagoreischen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Ansehen. Der damalige Kaiser Gallien, bei dem er, so wie bei dessen Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Campanien einzuräumen, worin derselbe die Platonische Republik zu realisiren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens, und daran haben sie auch sehr klug gethan; denn in solcher äußerlichen Lage des Römischen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geistes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Plato's Zeit, zur Ehre der Platonischen Republik ausgefallen seyn würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den Platonischen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modification gab. Ein eigentlicher Platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache: denn der Platonische Staat ist ein freier, selbstständiger Staat; was aber dieser im Umfange des Römischen Reichs nicht seyn konnte. Plotin starb zu Rom im sechsundsechszigsten Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt. [1]

[1] Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 2—3, 5—8; Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 218—221; Tiedemann: Geist d. spec. Phil. Bd. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 306.

Plotins Schriften sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer gelegentlich entstanden; er hat sie in den letzten sechszehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben, und Porphyr hat sie erst später redigirt. Plotin verhielt sich in seinen Lehren so, wie vorhin erinnert, daß er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen commentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren sechs an der Zahl sind; und jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen. Wir haben also zusammen vierundfunfzig solcher Abhandlungen oder Bücher, die wieder in viele Capitel zerfallen; es ist mithin ein weitschichtiges Werk. Diese Bücher bilden jedoch nicht ein zusammenhangendes Ganze, sondern es sind eigentlich in jedem Buche besondere Materien vorgenommen und philosophisch behandelt; und so ist es ermüdend, sich durch sie durchzumachen. Die erste Enneade ist vornehmlich moralisch: das erste Buch wirft die Frage auf, Was das Thier, was der Mensch sey; das zweite handelt Von den Tugenden; das dritte Von der Dialektik; das vierte Von der Seligkeit (*περὶ εὐδαιμονίας*); das fünfte untersucht, Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit (*παρατάσει χρόνου*) bestehe; das sechste spricht Vom Schönen; das siebente Vom höchsten (*πρώτου*) Gut und von den andern Gütern; das achte fragt, Woher das Böse; das neunte handelt Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere Enneaden sind metaphysischer Natur. Porphyr sagt in seinem Leben des Plotin (p. 3—5, 9, 17—19), sie seyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geschrieben gehabt, ehe er zu demselben gekommen, nämlich als Plotin neunundfunfzig Jahr alt war: vierundzwanzig in diesem, und den fünf fernern Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte. Während Porphyr dann in Sicilien gewesen, habe Plotin in den letzten Jahren vor seinem Tode noch neun geschrieben, welche letzteren schwächer seyen. Kreuzer will eine Ausgabe von Plotin machen. Die Darstellung ist schwierig, und nichts weniger als eine systematische Entwicke-

lung. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt diese raisonnirend und dialektisch, führt sie aber alle zu Einer Idee zurück. Von Plotin könnte im Einzelnen viel Schönes angeführt werden; indem sich jedoch in seinen Werken gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt finden, so hat die Lectüre derselben etwas Ermüdendes. Weil dann Plotins Manier ist, das Besondere, das er als Anfang nimmt, immer wieder auf das Allgemeine zurückzuführen: so kann man aus einigen Büchern die Ideen Plotins gut fassen, ohne daß das Lesen der übrigen uns einen eigentlichen Fortgang entdecken ließe. Besonders sind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrschend, es finden sich aber bei ihm ebensogut viele sehr weitläufige Expositionen ganz in Aristotelischer Weise; denn die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. s. f. sind ihm sehr geläufig, und ihr Verhältniß ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, daß man ihn nicht nehmen muß, als einen Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles statuirend; ja auch den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine systematische Darstellung seiner Philosophie zu geben, ist sehr schwierig. Denn es ist Plotin nicht darum zu thun, die Gegenstände in ihren speciellen Bestimmtheiten aufzufassen, wie Aristoteles, sondern mehr das Substantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe, reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für sich ist. Er hält sich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellectuellen Gedanken, der an sich Leben, aber nicht stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einerseits Metaphysik, aber die Tendenz, die darin vorherrscht, ist nicht so sehr die, bekümmert zu seyn, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu erklären, auszulegen und zu begreifen: nicht, die Stellung und das Entstehen dieser einzelnen Gegenstände aufzuzeigen, etwa z. B. eine De-

duction der Materie, des Uebels zu liefern; sondern den Geist von diesem Aeußerlichen abzuziehen, und ihm seine Stellung in der Mitte der einfach klaren Idee zu geben. Der ganze Ton seines Philosophirens ist somit ein Hinführen zur Tugend und zur intellectuellen Betrachtung des Ewigen, als der Quelle derselben: so daß die Seele zur Seligkeit des Lebens in ihr gebracht werde. Plotin geht dann insofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlautern, unwahren Vorstellungen über das Böse, das Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, von der Astrologie, Magie u. s. f. zu reinigen. Dieß ist ungefähr die allgemeine Richtung.

Wenn wir nun an das Nähere der Plotinischen Philosophie gehen, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß ist abgethan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken. Was also bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie, das ist hier der Ausgangspunkt: Plotin stellt sich auf diesen Standpunkt, dieß in sich zu erwecken als ein Entzücken (ἔκστασις), wie er es nennt, als eine Begeisterung. Theils in diesem Namen, Theils auch in der Sache selbst ist dann der Grund gefunden worden, Plotin einen Schwärmer und Phantasten zu nennen; und das ist der allgemeine Ruf über diese Philosophie, womit es zugleich sehr contrastirt, daß ihr alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen liegt.

Was zunächst den Namen der Ekstase betrifft, so fällt denen, die Plotin einen Schwärmer nennen, nichts Anderes ein, als ein Zustand, in den sich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und alles Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen; so daß dieß Theils ein beständiger Zustand sey, Theils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsterniß, keine Be-

wegung, kein Unterschied, überhaupt kein Denken sey. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, — also nur ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt.

Aber was ihn zweitens der Sache selbst nach gleich in diesen Geruch gebracht hat, ist Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewußtseyn oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Theil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären. Plotin trägt nämlich Theils sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hinein: Theils zieht er auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herab, indem er z. B. den Zusammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben der, welcher gewissen Worten, einzelnen sinnlichen Zeichen eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. s. f. sie in das Allgemeine einzubilden bestrebt ist. Ein solches Allgemeines ist dieß aber nicht an sich, seiner Natur nach, sondern ist nur ein gegebenes: oder das Allgemeine des Gedankens hat sich da noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben, während der Gedanke, die That eines Helden das Wahre, Allgemeine ist, dessen Wirkung und Mittel ebenso groß und allgemein ist. In einem gewissen Sinne haben also die Neuplatoniker den Vorwurf der Schwärmerei wohl verdient: wie wir denn auch in den Lebensbeschreibungen der großen Lehrer dieser Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, gerade wie vom Pythagoras (s. Th. I, S. 219), Manches erzählt finden, was in die Vorstellung von einer Wunderthätigkeit und Zauberei fällt. Indem sie ferner den Glauben an die heidnischen Götter aufrecht hielten, behaupteten sie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß diese wirklich von göttlicher Wirksamkeit und Gegenwart er-

füllt seyen; und so ist die Alexandrinische Schule überhaupt vom Wunderglauben nicht freizusprechen.[1] Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Christen und Heiden ist dieses Wunderthun herrschend gewesen, weil der Geist, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit dieses Innern, den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon ist die philosophische Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretischen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges.

Wer dann freilich jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; Schwärmerei ist da aber ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir indessen die Erhebung zu speculativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die Platonische und Aristotelische Philosophie Schwärmerei seyn. Denn Plotin spricht allerdings mit Begeisterung von der Erhebung des Geistes in das Denken; oder vielmehr dieß ist die eigentliche und Platonische Begeisterung, sich in die Sphäre der Bewegung des Gedankens zu erheben. Diejenigen, die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseyns sey, und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding sey: wie, wenn wir uns ein Thier oder einen Stein denken oder vorstellen, unser Begriff von ihm oder unsere Vorstellung etwas ganz Anderes ist,

[1] Cfr. Plotin. Ennead. I, l. 6, c. 7; IV, l. 4, c. 39—43; Procli Theol. Plat. I, p. 69—70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).

als dieses Thier selbst, — als ob dieß das Wahre wäre. Aber es ist nicht von diesem sinnlichen Thiere die Rede, sondern von seinem Wesen; und dieß ist der Begriff desselben. Das Wesen des Thiers ist am sinnlichen Thiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als Eins mit der gegenständlichen Einzelnheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, der in der That allein das Wahre, während das Sinnliche negativ ist. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen oder sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz, als reines Wesen, ist unser Denken desselben; aber seine reale Existenz ist die Natur. In dieser realen Existenz ist das Ich ein einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher. Als solche ist Gott allerdings ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns: und zwar einmal als Wesen oder reines Denken; dann insofern er, als einzelnes Wirkliche, die Natur ist, die jenseits des Denkens ist. Aber eben diese gegenständliche Weise kehrt selbst in's Wesen zurück; oder die Einzelnheit des Bewußtseyns wird überwunden. Was also dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen hat, ist dieß, daß er den Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten, — aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist sey —: so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseyns gegenwärtig und darin als Wesen sey, oder das Denken selbst das Göttliche sey.

Das Verhältniß des einzelnen Selbstbewußtseyns zur Erkenntniß des absoluten Wesens bestimmt Plotin (Ennead. VI,

l. 7, c. 35—36) dann näher so, daß die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere, außer der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere. Das Princip der Plotinischen Philosophie ist also die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Die Verzückung, durch welche allein das wahrhaft Seyende gewußt werde, nennt Plotin (Ennead. VI, l. 9, c. 11) eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in selige Ruhe versetzt wird, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig ist. Daß man sich aber keinen Zustand der Schwärmerei unter dieser Vereinfachung des Selbstbewußtseyns vorstellen muß, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein Denken und Begreifen desselben ist, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenso leer ist, ein Anschauen. Dieß, daß die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; das Denken ist die Thätigkeit, und ebenso der Gegenstand. Es ist also ein ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts, oder der Einbildungskraft. Ekstase ist ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantasie, sondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns; es ist reines Denken, das bei sich selbst ist, und sich zum Gegenstand hat. Plotin spricht oft von diesem Zustande, auf ähnliche Weise, wie er einmal sagt: „Oft, indem ich aus dem Körper zu mir selbst erwache, und außerhalb des Andern," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir selbst, und eine bewundernswürdige Anschauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. s. f. [1] So nähert Plotin sich wohl mehr dieser Seite des Anschauens; doch sonderte sich die bildliche Weise seines Aussprechens auch mehr von den zum Theil verworrenen mythischen Vorstellungen ab. Die Idee der Plotinischen Philosophie ist also ein Intellectualismus, oder ein hoher Idealismus, der zwar von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist: aber das, dessen

[1] Plot. Ennead. IV, l. 8. c. 1; cf. ibidem, c. 4—7.

Plotin in jener Ekstase bewußt wird, sind philosophische Gedanken, speculative Begriffe und Ideen.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objective, den Inhalt, der in dieser Ekstase, in diesem Seyn des Denkens bei sich wird: so ist dieser Inhalt nach seinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist. Die drei Principien sind ihm das Eine, der νοῦς und die Seele.

a. Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn, das Unveränderliche, das der Grund und die Ursache alles erscheinenden Seyns ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt ist, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche Einheit, oder die Einheit als das Wesen aller Wesen. Nicht die Vielheit des Daseyns, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes als ein von dem andern getrenntes Eins erscheint, ist das wahre Princip, sondern vielmehr schlechterdings ihre Einheit ist ihr Wesen. Diese Einheit ist eigentlich nicht Alles; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zum Grunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor Allem; denn es ist nicht verschieden von dem seyenden Allen, weil es sonst eben wieder nur ein Gedachtes wäre.[1] Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein subjectives Princip; Plotin aber setzt sie als die höchste Objectivität, als das Seyn.

Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich; die Einheit ist, wie bei Parmenides und Zeno, nur das absolute reine Seyn: oder auch das absolute Gute, wie wir bei Plato und besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? — „Es ist dasjenige, woran Alles hangt (ἀνήρτηται),[2] und welches alle Dinge

[1] Plot. Ennead. III, l. 6, c. 6; VI, l. 9, c. 1—2; III, l. 8, c. 8.

[2] Dieses Aristotelische Wort, oder auch ἐξήρτηται (Procl. Theol. Plat. III, p. 133), kommt oft bei den Neuplatonikern vor.

begehren (*ἐφίεται*)" — auch nach Aristoteles — „und zum Princip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maaß und die Grenze von Allem ist, das aus sich den *νοῦς* und die Wesenheit (*οὐσίαν*) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit der Vernunft (*περὶ νοῦν ἐνέργειαν*). Und bis hierher ist Alles schön; es ist aber überschön (*ὑπέρκαλος*) und über das Beste (*ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων*), das Uebergute, frei herrschend, königlich im Gedanken (*βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ*). Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Princip es ist. Denn wenn Du gesagt hast, das Gute, so füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn selbst aufgehoben, und es so nimmst, so wird Dich Erstaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst Du es verstehen und seine Größe aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn Du so das Seyn vor Dir hast, und es betrachtest in dieser Reinheit, so wird Dich Staunen ergreifen."[1]

Vom absoluten Seyn behauptete nun Plotin, daß es unerkennbar ist, wie auch Philo sagte, — das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig, und kehrt häufig darauf zurück, daß die Seele sich das Denken dieser Einheit wesentlich erst durch die negative Bewegung verschaffen müsse, die etwas Anderes, als das bloße Sagen, vielmehr die skeptische Bewegung ist, welche alle Prädicate durchmacht, und nichts außer diesem Eins findet. Alle Prädicate überhaupt, z. B. Seyn, Substanz, passen nach Plotin nicht auf es; denn sie drücken irgend eine Bestimmtheit aus. Es empfinde sich nicht, es denke sich nicht, es sey sich seiner nicht bewußt; denn in allem Diesen liege eine Unterscheidung. Weil die Bestimmung des Einen so die Hauptsache ist, so ist bei Plotin das Ziel für das subjective Denken sowohl, als für das Praktische das Gute: wenn aber schon das Gute das absolut Freie, so sey es doch ohne Entschluß und

[1] Plot. Ennead. I, l. 8: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*, c. 2 (VI, l. 9, c. 6); III, l. 8. c. 9—10.

Willen; denn der Wille habe den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm.[1]

Jenes Seyn ist und bleibt Gott, ist nicht außer diesem, sondern eben seine Dasselbigkeit selbst: „Die absolute Einheit erhält die Dinge, damit sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, — sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es ist weder, noch ist es Etwas, noch irgend Eins, sondern über Alles. Alle diese Kategorien sind negirt; es hat nicht die Größe, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe: um das Alles sich bewegt, nach dem sich Alles hinrichtet, aus dem der *νοῦς* und das Selbstbewußtseyn immer seinen Anfang und Ausgang nimmt."[2] Zu dieser Substanz führt Plotin Alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in Allem schlechthin gleich.

Aus diesem Ersten geht aber ebenso Alles hervor, indem es sich aufschließt; das ist der Zusammenhang mit der Schöpfung und aller Production. Diese kann aber aus dem Absoluten nicht begriffen werden, wenn es als Abstractes ein Bestimmtes ist, und nicht vielmehr als das in sich thätige Eine gefaßt wird. Dieser Uebergang zum Bestimmten wird also von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Nothwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich (Ennead. III, l. 8, c. 9) vom *νοῦς*, diesem Zweiten: „Das Eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip für alle Flüsse ist, so daß es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt,"

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 13—14; l. 2, c. 1; VI, l. 2, c. 9—10; l. 8, c. 8—9; l. 9, c. 3; VI, l. 9, c. 6; l. 8, c. 7 (13, 21).

[2] Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; Plotini Ennead. VI, l. 9, c. 1—9, passim.

und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen." Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieses Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung, dieß Hervorbringen ist ein Hauptpunkt.

b. Das Erste nun, was durch diese Einheit gezeugt worden, der Sohn, ist der Verstand (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. Es tritt hier die Hauptschwierigkeit ein, die bekannte und von alten Zeiten gestellte Aufgabe: zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe, sich zu bestimmen; und dieß Bemühen ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit, als wir, aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu thun. Denn der νοῦς ist eben das Sich-selbst-Finden seiner selbst: Er sey die reine Zweiheit (δυάς), er selbst und sein Gegenstand; er enthalte alles Gedachte, er sey dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleich bleibt. Aber die einfache Einheit sey das Erste. Plotin sagt so auch auf Pythagoreische Weise, daß die Dinge als Zahlen in diesem λόγος sind: „Die Zahl aber ist nicht das Erste; denn die Einheit ist keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber als unbestimmte Zweiheit: und das Eins das Bestimmende derselben; sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seyend nimmt, ist das Spätere."[1]

Plotin hat hier (Ennead. V, l. 1, c. 6) allerlei Weisen der Vorstellung, um sich das Hervorgehen aus dem Einen klar zu machen: „Wie nun dieß Hervorbringen beschaffen sey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, dieß zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in

[1] Plot. Ennead. III, l. 8, c. 10 fin.; IV, l. 3, c. 17; V, l. 1, c. 4—5; c. 7; l. 4, c. 2; l. 5, c. 1.

uns zu dem Einsamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei sich selbst seyn, ruhig und über Alles erhaben in sich bleiben, und so betrachten, daß es keine Veränderung ist." Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der Plotin aufruft und Alles hinführt. In diesem reinen Denken oder Anschauen ist der νοῦς wirklich; das ist die göttliche Thätigkeit selbst.

Plotin fährt fort: „Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung; diese, und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte;" die Veränderung setzt ein Andersseyn und geht auf etwas Anderes, der νοῦς ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. „Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare Abglanz desselben, nicht durch einen Willen oder Entschluß gesetzt. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „ist das Unbewegliche; und die Erzeugung ist ein Leuchten aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich herum; der Verstand fließt aus ihm, das bleibt, wie das Licht aus der Sonne sie umkreist. Alle Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist;" oder vielmehr Plotin sagt, es ist dasselbe. „Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge sie umkreist," so umleuchtet der νοῦς das Seyn. „Was zu seiner Vollkommenheit gelangt ist, geht in die Emanation, in den Lichtkreis über," duftet um sich herum.[1] Plotin gebraucht für dieß Hervorgehen (πρόοδον), Produciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Ueberfluß ist das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt sich schlechthin nach dem Einen," dem Guten, „das sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung ist; und dieß ist der Verstand," — diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der er-

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 6 (IV, l. 3, c. 17).

sten Einheit. „Das erste ruhende Seyn ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens;" oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieß Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung (ἐπιστροφή).[1]

Dieß sind die Hauptbestimmungen bei Plotin; und er hat auf diese Weise die Natur der Idee in allen ihren Momenten wahrhaft bestimmt. Nur ist darin eine Schwierigkeit, die uns sogleich bedenklich macht; das ist nämlich dieß Hervorgehen. Daß das Unendliche sich aufschließt, kann man sich auf vielerlei Weise vorstellen; in neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen, was aber immer eine sinnliche Vorstellung oder etwas Unmittelbares ist. Die Nothwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; sondern es ist nur als ein Geschehen gesetzt. Daß der Vater den ewigen Sohn zeugt, ist für die Vorstellung genügend; als jene Dreiheit ist die Idee auch dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß ist hoch zu achten. Sind diese Bestimmungen aber auch wahr, so ist damit die Form der Unmittelbarkeit der Bewegung für den Begriff doch noch nicht hinreichend und befriedigend. Sondern weil das Werden der einfachen Einheit, als jenes Aufheben aller Prädicate, eben dieselbe absolute Negativität ist, welche an sich das Herausgehen selber ist: so muß man nicht von der Einheit anfangen, um dann erst zur Zweiheit überzugehen, sondern Beides als Eins fassen. Denn nach Plotin ist der Gegenstand des Verstandes schlechthin nichts diesem, noch sich selbst Fremdes und Entgegengesetztes; sondern der Inhalt desselben sind nur die mannigfaltigen Ideen. Gott ist also im Unterscheiden und Ausbreiten ebenso Rückkehr zu sich selbst; d. h. eben diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, und deren Gegenstand.

[1] Plot. Ennead. V, l. 2, c. 1; l. 1, c. 7; VI, l. 9, c. 2.

Das Gedachte ist nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als solche nicht eingedrungen, und die nicht bestimmt werde, sondern das Unerkannte bleibe. Indem das Denken jedoch auch nur dieses ist, sich selbst zum Gegenstande zu haben, so hat es damit schon einen Gegenstand, welcher Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die Zweiheit, in sich enthält. Dieß ist das Denken als Denken des Denkens. Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein eigener Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellectuelle Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältniß steht, so daß diese aber nur deren entfernte Nachahmung ist: Die Dinge, so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind ihre Begriffe und Wesen (λόγοι); und diese sind die Muster der Sinnenwesen, wie Plato sich auch ausdrückte.[1]

Daß das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, ist eine ganz Aristotelische Bestimmung. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dieß der Fall, daß das vom Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellectuelle Welt ist; was bei Plato die Ideen sind, ist hier der bildende Verstand, die hervorbringende Intelligenz, die in dem Hervorgebrachten wirklich ist, und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt. Das Verhältniß dieser vielen Begriffe im Verstande bestimmt Plotin so, daß sie darin sind, wie die Elemente ein Ding constituiren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, sondern als Verschiedene, die sich vollkommen einen: sie seyen nicht gleichgültig durch den Raum, sondern bloß durch inneren Unterschied unterschieden, d. h. nicht wie seyende Theile.[2] Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Aber ebenso schlechthin unpassend ist es, wenn

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 5; VI, l. 2, c. 8; II, l. 4, c. 4; VI, l. 4, c. 2; V, l. 9, c. 8—9.

[2] Plot. Ennead. VI, l. 2, c. 2; V, l. 9, c. 8.

das Verhältniß der Elemente, die ein Ding ausmachen, als das der Theile bestimmt wird, aus denen das Ganze besteht, und deren jeder für und an sich ist: z. B. wenn vorgestellt wird, daß in einem Krystalle Wasser, Kieselerde u. s. f. noch als solche vorhanden sind. Ihr Seyn ist vielmehr die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben ist: ihre Einheit also die negative Einheit, das innere Wesen, das Princip der Individualität als Differente in sich enthaltend.

c. Die veränderliche Welt, die im Unterschiede befangen ist, entspringt daher, daß die Vielheit jener Formen nicht nur an sich im Verstande ist, sondern sie auch für ihn sind, in der Form seines Gegenstandes. Näher ist für ihn eine dreifache Weise des Denkens: erstens denkt er das Unveränderliche, seine Einheit, als Gegenstand. Diese erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht: nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstracte reine Continuität dieser Wirksamkeit des Lichts, nicht das Wirksamseyn selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseyns. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts.[1] Zweitens denkt er die Unterscheidung seiner von dem Wesen; die unterschiedene Vielheit des Seyenden ist für ihn Gegenstand. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat Alles seine bestimmte Form gegeneinander, und dieß macht die Substanz der Dinge aus. Indem drittens die Substantialität, das Bleiben im Denkenden die Bestimmtheit ist: so ist sein Erzeugen oder das Ausfließen aller Dinge aus ihm der Art, daß er von Allem erfüllt bleibt, oder Alles unmittelbar ebenso aufzehrt. Er ist das Aufheben dieser Unterschiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt sich eben so, oder ist sich so Gegenstand. Dieß ist die Veränderung; so hat das Denken die drei Principien an ihm. Insofern der νοῦς sich selbst als sich verändernd, aber in dieser

[1] Plot. Ennead. IV, l. 3, c. 17.

Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt; und dieß, daß er seine Momente sich so als seyenden Gegensatz setzt, ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfließens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.[1] Es erhellt, daß in diesen Plotinischen Gedanken das Andersseyn, das Fremde aufgehoben ist; die existirenden Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und ihre Existenz ist nichts Anderes, als selbst dieses ihr Gedachtseyn im göttlichen Verstande; sie sind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. Plotin unterscheidet also im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), so daß der νοῦς Eins und zugleich Alles ist; der Gedanke ist aber die Einheit der Unterschiedenen.[2] Wir würden den Gedanken nicht sowohl die Einheit, sondern mehr das Product nennen; doch auch der Gedanke, d. i. das Subject, schwingt sich zu Gott auf. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt dabei freilich hinweg; deßwegen klagt man die Neuplatoniker eben der Schwärmerei an, und sie selbst bringen in der That wunderliche Dinge vor.

α. Näher beschreibt nun Plotin das dritte Princip, die Seele: „Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig auf dieselbige Weise in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος), die von ihm zur Seele geht, macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach, und Denken, daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, wie er z. B. in der Begierde ist) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst: und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. Unsere Seele ist zum Theil

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 7; l. 2, c. 1—2; l. 6, c. 4; VI, l. 2, c. 22.

[2] Plot. Ennead. V, l. 3. c. 5: Ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; diese selbst ist zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtigend aus Absicht. Die Ausschmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um sich her erwärmt. Das Eine sollte nicht einsam seyn, denn so wäre Alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm; und es wäre nichts von dem, was ist, wenn Jenes in sich selbst stände: und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben. Ebenso mußten nicht allein Seelen seyn, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte; denn jeder Natur ist dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu setzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde."[1] Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, und hat kein Interesse, es zu erklären, sondern will nur immer davon reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

β. Ferner spricht Plotin aber auch vom Princip der sinnlichen Welt, welches die Materie ist, und womit der Ursprung des Bösen zusammenhängt. Ueber diese Materie philosophirt er viel: Die Materie ist das Nichtseyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dieß ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Seyn ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das rein Negative; sie ist ohne alle Prädicate und Eigenschaften, ohne Figur u. s. f. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit; oder sie ist die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin

[1] Plot. Ennead. II, l. 9, c. 1—3, 6.

beschreibt diese reine Möglichkeit sehr gut, und bestimmt sie als das negative Princip. Er sagt: „Das Erz ist nur der Möglichkeit nach eine Bildsäule; in dem, was nicht bleibend ist, war so das Mögliche ein ganz Anderes. Wenn aber der Grammatiker der Möglichkeit nach es auch der Wirklichkeit nach wird, so ist hier das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen. Der Unwissende ist es beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός); und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist. Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach ist, Form und Idee zu nennen: nicht schlechthin Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem. Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher so benennen, nämlich die entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit; denn das Mögliche hat das von einem Andern, der Wirklichkeit nach zu seyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche auch an ihm selbst die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln. Wenn in dem Gedachten (ἐν τοῖς νοητοῖς[1]) keine Materie ist, — als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist, — und kein Solches wird, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, noch ein Solches, das als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus sich heraustretend dem Andern statt seiner zu seyn erlaubt: dann ist da kein bloß Mögliches, sondern das Seyende, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form seyn, wie auch die Seele, obgleich eine Form, für Anderes Materie ist? Die Materie ist aber überhaupt nicht der Wirklichkeit nach; sie ist das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn ist nur ein Werden Verkündendes; so daß ihr Seyn sich

[1] Wollten wir übersetzen: „in der intelligibeln Welt," so wäre dieß ein schiefer Ausdruck; denn nirgends steht „Welt." Auch „intelligible Dinge" dürfen wir nicht sagen, als ob es noch eine andere Art von Dingen gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen gar nicht vor.

stets in das verkehrt, was seyn wird. Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nun nicht Etwas, sondern Alles;" erst die Energie ist bestimmt. „Die Materie bleibt mithin immer sich neigend zu Anderem, die Möglichkeit für das Folgende; sie ist zurückgelassen als ein schwaches und trübes Bild, das nicht formirbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß ist dasselbe, als wahrhafte Lüge, dieß ist das wahrhaft Nichtseyende;" sie ist ein Unwahres durch die Energie. „Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das sein Wahres in dem Nichtseyenden hat;" es ist in Wahrheit nicht, denn „in dem Nichtseyn hat es sein Seyn. Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn Du in dasjenige, was sein Seyn und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst: so zerstörst Du die Ursache seiner Substanz (ὑποστάσεως), weil ihm das Seyn in der Möglichkeit bestand. Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muß man sie als Materie bewahren; man muß daher, wie es scheint, sagen, daß sie nur der Möglichkeit nach sey, damit sie bleibe, was sie ist." [1]

Hiernach bestimmt Plotin (Ennead. III, l. 6, c. 7—8) sie also: „Die Materie ist ein wahres Nichtseyn, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, — das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegentheil: nämlich angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, ist sie gesetzt, — das schlechthin Trügliche." Die Materie selbst ist deßwegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen. Die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche; aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Diese Materie ist indessen nicht ohne Form; und wir haben gesehen, daß der Verstand zu seinem Gegenstande sich auf

[1] Plot. Ennead. II, l. 4, c. 4, 12—15; l. 5, c. 2—5.

eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Da nun diese Beziehung und Veränderung, dieser Uebergang das Leben des Universums, die allgemeine Seele desselben ist: so ist ihr Seyn ebenso nicht eine Veränderung, die im Verstande vorgeht; sondern ihr Seyn ist ihr unmittelbares Gedachtseyn durch ihn.

γ. Auch das Böse, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu seyn, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewußtseyn des Menschen überhaupt interessiren muß. Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt; indem dann aber das Bewußtseyn des concreten Geistes eingetreten ist, so wird auch das abstracte Negative in dieser concreten Weise aufgefaßt als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dieß Böse vielfach; aber die denkende Betrachtung über diesen Punkt geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrschen nun diese Vorstellungen: „Das Gute ist der νοῦς, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung sich erfüllt, und das versteht, was ihm gesagt wird, der schließt, und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was ist, erkennt, — als ein Solcher, der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verstand. Sondern jener νοῦς enthält Alles in sich, ist Alles und wohnt bei sich; er hat Alles, indem er es nicht hat," weil es ideell in ihm ist. „Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man besitzt, als etwas Anderes oder Fremdes ansieht; sondern was er besitzt, ist nicht von ihm unterschieden. Denn er ist ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich. Was desselben theilhaftig ist, ist nicht theilhaftig des Alles zugleich, sondern theilhaftig, so weit es kann. Der νοῦς ist die erste Energie und die erste Substanz der Seele, die um jenen thätig ist. Die außerhalb um ihn kreisende Seele, ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben; und dieß ist das übellose und selige Leben der Götter," — insofern die Intelligenz,

die aus sich herausgeht, in ihrem Unterschiede nur mit sich zu thun hat, und in ihrer göttlichen Einheit bleibt. „Wenn es dabei stehen bliebe, würde kein Uebel seyn. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem; und Dieser ist der Urheber von allem Guten und Alles ist das Seinige, und die zweiten kreisen um das Zweite und die dritten um das Dritte. Ist dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, so ist das Böse nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseyenden ist, wie eine Form des Nichtseyenden, — das Nichtseyende aber nicht als gänzlich nicht seyend, sondern nur als ein Anderes des Seyenden." Das Böse ist kein absolutes, von Gott unabhängiges Princip, wie bei den Manichäern. „Es ist nicht ein Nichtseyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, sondern wie ein Bild des Seyenden, oder auch noch in stärkerem Grade nicht seyend; es ist das sinnliche Universum."[1] Das Böse hat so seine Wurzel im Nichtseyn.

Im achten Buch der ersten Enneade sagt Plotin (c. 9, 3, 4, 7): „Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die Materie; sie ist nur durch die Abstraction des Andern. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie; der Gedanke wird daher ein Anderes, ein Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist. Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsterniß zu sehen, mit dem es sie nicht sieht — eben dieß ist ein Sehen, das Nichtsehen ist —: so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe." Dieß abstracte Andere ist eben die Materie, und auch das Böse; das Sehen des Maaßlosen ist eben ein Nichtsehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß, oder das Begrenzte, ist das Maaßlose, das Grenzenlose, das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersättliche, schlechthin Be-

[1] Plot. Ennead. I, l. 8, c. 2–3.

dürftige; solches ist ihm nicht Accidenz, sondern seine Substanz." Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, daß es ist, sondern nur, daß es immer seyn wird. „Die Seele zum νοῦς gerichtet ist rein, hält die Materie ab, und alles Unbestimmte und Maaßlose. Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen seyn muß, weil aus Entgegengesetzten nothwendig das Ganze besteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre; die Natur der Welt ist gemischt aus νοῦς und Nothwendigkeit. Bei den Göttern seyn, heißt im Gedachten seyn; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Nothwendigkeit auch so fassen: Da das Gute nicht allein seyn kann, so ist die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe. Oder man könnte auch so sagen, das Aeußerste durch das stete Herabgehen und den Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sey das Böse; nothwendig sey aber Etwas nach dem Ersten, so daß auch das Aeußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Nothwendigkeit des Bösen."

Bei Plotin ist auch, wie bei Pythagoras, die Hinführung der Seele zur Tugend eine Hauptseite. Plotin hat daher häufig, besonders im neunten Buch der zweiten Enneade (c. 15), die Gnostiker getadelt, daß „sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen: nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden soll. Denn zu sagen,[1] Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; sondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, den Menschen zu diesem Sehen zu bringen. Denn was hindert, könnte man fragen, daß Einer schaut, dabei aber doch sich keiner Lust enthält, und sich vom Zorn hinreißen läßt? Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott; ohne die wahre Tugend aber ist Gott ein bloßes Wort."

[1] Statt δεῖ in dem Satze: οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, ist wohl δή oder etwas dergl eichen zu lesen.

Die Gnostiker machen das Geistige, Intellectuelle zum allein Wahrhaften; gegen diese bloße Intellectualität erklärt sich nun Plotin bestimmt, und hält fest als wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Plotin ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit unterlegte. Er sagt in derselben Abhandlung (c. 16): „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter, und ist erst dann recht böse, wenn er dieß vollbracht hat. Die vorgegebene Verehrung der Gnostiker für die intelligiblen Götter (*νοητοὺς θεούς*) hat nichts Entsprechendes (*ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο*):" d. h. es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehen bleibt. „Wer Etwas liebt, der liebt auch alles demselben Verwandte, also auch die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Jede Seele ist dessen Tochter. Die Seelen aber in den himmlischen Sphären sind intelligibler und besser und dem Höhern noch viel mehr verwandt, als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten seyn von Jenem? Die das mit Jenem Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten. Wie sollte es fromm seyn, daß die göttliche Vorsehung (*πρόνοια*) nicht gelange zu dem Hiesigen? Warum ist Gott nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß das Diesseitige hier ist? Er wohnt also Allem bei, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sey, so daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm, und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je seyn. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Theil des Göttlichen theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dieß beweisen das Seyn und das Vernünftigseyn der Welt."

Dieß macht die Haupt-Idee des Plotinischen Intellectualismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Specielle

zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind aber oft bildlich. Was also daran zu vermissen ist, ist erstens, wie schon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen sind Worte, die auch in neuern Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts sagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtseyn, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region geschwungen, in das Aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr vom Aristoteles, als vom Plato, und ist dabei nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend, noch als Bewußtseyn aus sich selbst in sich zurückgehend. Damit hängt zweitens zusammen, daß nun das weitere Herabsteigen, Theils zur Natur, Theils zum erscheinenden Bewußtseyn, wenn auch als Wirkung der höhern Seele ausgesprochen, doch viele Willkühr enthält, und ohne Nothwendigkeit des Begriffs ist, indem, was in Begriffen bestimmt seyn sollte, in bunten Bildern, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt ist; was wenigstens ein unnützer und ungemäßer Ausdruck ist. Ich führe nur Ein Beispiel an: Unsere Seele gehöre nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, selig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehöre dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, oder sie als Leben, floß aus der verständigen Weltseele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin setzt die erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist: sie sey die reine Seele über der sublunarischen Gegend, und wohne in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeuge; es fließe aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besondern, von dem Ganzen getrennten Seele gebe ihr einen Körper; diesen erhalte sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhalte sie Phantasie und Gedächtniß. Endlich begebe sie sich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieser bekomme

sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben.[1]

Diesen Abfall, dieses weitere Körperlichwerden der Seele beschreiben Nachfolger des Plotin so, daß sie aus der Milchstraße und dem Thierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfängt: Im Saturn zuerst kommt die Seele zum Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen; in Jupiter empfängt sie die Kraft der Wirksamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der Venus sinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft.[2] Auf solche Weise macht Plotin selbst, was er als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, auch für das Geistige zu einer seyenden besondern Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Thier: die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber Jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, außerhalb des allgemeinen Geistes, in des Weltgeistes besondern Stufen seines Selbstbewußtseyns über sich; und der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn sie in ihrer Potenz als Momente der Seele ausgesprochen werden, so ist dieß um nichts besser, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken sollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter das Zinn u. s. f. ausdrückt, so Saturn auch das Schließen, Jupiter den Willen u. s. w. Allerdings ist es leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei u. s. f., er sey das Schließen, oder er repräsentire das Blei, das Schließen, oder wie man will, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen; Jenes ist eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern mit einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder

[1] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 418—419; Tiedemann: Geist d. spec. Phil. Bd. III, S. 421—423; cf. Plotini Ennead. IV, l. 3 et 8 passim.

[2] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 419—420.

vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist. Solche Vorstellungen sind schief und falsch; denn wenn man sagt, dieß sey Blei, so meint man damit das Wesen oder das Ansich des Blei, zu dem die Seele komme: dieses ist aber nicht mehr das sinnliche Seyn, was eben Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Jamblich, deren schon (Th. I, S. 215) als Biographen des Pythagoras erwähnt worden; Ersterer, ein Syrier, starb 304: Letzterer, ebenfalls aus Syrien, im Jahre 333.[1] Von Porphyrius haben wir unter Anderem auch noch eine „Einleitung" in das Organon des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik desselben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird: eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten das Lehrbuch für den Vortrag der Aristotelischen Logik, und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Porphyr's Bemühungen um die Logik zeigen, daß ein bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen; dieß ist aber etwas sehr Verständiges, Formelles. Es tritt also hier das Eigenthümliche ein, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandes-Logik, die ganz empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz speculativen Idee, und in Rücksicht aufs Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet: wie Porphyr denn in seiner Lebensbeschreibung Plotins diesen auch als einen Wundermann beschreibt, was wir indessen der Literatur überlassen müssen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Jamblich, der zwar ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit war, so daß er sogar den Namen eines göttlichen Lehrers erhielt; aber seine phi-

[1] Brucker: Hist. crit. phil. T. II, p. 248, 268.

losophischen Schriften sind eine Compilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In der Pythagoreischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. In Jamblich sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellectuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassification derselben, und die Speculation zur Weise der Magie herab. Die Neuplatoniker nannten dieß Theurgie (θεουργία); denn im Wunder ist die Speculation, die göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, nicht auf eine allgemeine Weise gesetzt. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich herrührt; Proklus später macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, seine Haupt-Idee ihm schuldig zu seyn.[1]

4. Proklus.

Wichtiger ist Proklus, ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen; er ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studirte und lebte auch vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben ist von Marinus in demselben Styl beschrieben, wie das der schon oben Genannten. Hiernach waren seine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar: und sie selber würdigten ihn, als ihren Liebling, besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studirte er zuerst Aristotelische, dann

[1] cf. Procli Theol. Plat. III, p. 140.

Platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinus versichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklus hat Alles studirt, was zu den Mysterien gehört, die Orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiösen Anstalten jeder Art; so daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand, als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklus soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den Aegyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. Proklus hat selbst viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Local-Gottheiten. Daß er — „der gottesfürchtigste Mann" — sich mit so vielen Religionen abgegeben hat, darüber sagt er selbst: „Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Culte (θεραπευτήν) Einer Stadt oder des bei Einigen einheimischen zu seyn, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt." Orpheus hielt er für den Urheber aller Griechischen Theologie; und legte besonders großen Werth auf Orphische und Chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größesten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe.[1]

Proklus führte ein äußerst gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer speculativer Mann, und besaß den größten Umfang von

[1] **Brucker**: Hist. cr. phil. T. II, p. 320; Tennemann, Bd. VI, S. 284—289; **Marinus**: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).

Kenntnissen. Auch bei ihm, wie bei Plotin, muß man sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen, und dessen, was die Schüler dann in den Lebensbeschreibungen angeben, da von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst finden. Proklus hat viele Schriften hinterlassen, von denen wir noch viele haben; auch mehrere mathematische Schriften, z. B. Ueber die Kugel, besitzen wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Commentare über Plato's Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben worden sind, und der zum Timäus besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuscripten vorhanden, aus denen Cousin in Paris die Commentare zum Alcibiades (Vol. II —III) und zum Parmenides (Vol. IV—VI) zum ersten Male herausgegeben hat. Der erste Band in der Cousin'schen Ausgabe enthält einige nur noch lateinisch vorhandene Schriften des Proklus Ueber die Freiheit, die Vorsehung und das Böse. Besonders abgedruckte Bücher sind Proklus Hauptschriften: Die Platonische Theologie (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) und seine philosophischen Elemente (στοιχείωσις θεολογική); diese letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Commentaren.

Proklus lebte gleichsam im Gottesdienste der Wissenschaft. Es ist ein großer Tiefsinn in ihm nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, als bei Plotin: so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen hat, und im Ganzen eine vortreffliche Diction sich findet. Seine Philosophie hat, wie die Plotinische, die Form, eine Commentation des Plato zu seyn; „Ueber die Theologie Plato's" ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht. Die Haupt-Ideen seiner Philosophie sind leicht aus dieser Schrift zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil darin die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm

die Neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischern Anordnung im Ganzen und ausgebildetern Form gekommen ist; so daß sich in seiner Platonischen Theologie besonders (so sehr auch das Werk dialektisch ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee findet, was bei Plotin weniger der Fall ist. Seine Philosophie ist ein Intellectualsystem; wir wollen sehen, wie wir damit zurecht kommen. Seine Darstellung ist nicht vollkommen deutlich, sondern hat noch vieles Mangelhafte.

Proklus weicht zuerst von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abstracten Momente macht, sondern von der Einheit anfängt, und das Seyn oder Subsistiren erst als das Dritte begreift; so hat Alles bei ihm eine viel concretere Gestalt. Die Selbstentwickelung dieser Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zur Nothwendigkeit des Begriffs gemacht, als bei Plotin; dieß müssen wir ein für allemal aufgeben, den Begriff der Entzweiung hier zu suchen. Proklus (Theol. Plat. II, p. 95) sagt: „Das Eine ist an sich unaussprechlich und unerkennbar; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefaßt." Proklus bestimmt ebendaselbst (p. 107—108) diese Selbstentzweiung, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), auch als ein Darstellen oder Zeigen. Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, zum Unterschiede ist aber nicht ein Herausgehen aus sich; denn ein Herausgehen wäre eine Veränderung, und so wäre die Einheit als nicht mehr sich selbst gleich gesetzt. Die Einheit leidet daher auch durch ihr Hervorbringen keine Abnahme oder Verringerung; denn sie ist das Denken, das keine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in sich erhält.[1] Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr, als bei Plotin deutlich.

[1] Procli Institutionis theologicae c. 26

Was den Proklus auszeichnet, ist sein tieferes Studiren der Platonischen Dialektik; so beschäftigt er sich in seiner Platonischen Theologie mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des Einen. Es ist ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen: die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es ist eine Dialektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchst ermüdend ist. Während aber bei Plato selbst diese reinen Begriffe, Einheit, Vielheit, Seyn u. s. f., unbefangen auftreten, und gleichsam ohne eine weitere Bedeutung, als die welche sie unmittelbar haben, wie wir sie etwa als allgemeine Begriffe bestimmen, die in unserem Denken sind, so haben sie bei Proklus eine höhere Bedeutung; und daher kommt es, daß derselbe, wie wir (Th. II, S. 205—206) sahen, im scheinbar negativen Resultate des Platonischen Parmenides besonders und ausdrücklich die Natur des absoluten Wesens erkannt fand. Proklus zeigt nun nach der Platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtseyn eine seiner Hauptwahrheiten ist, — daß viele Substanzen sind, oder daß die vielen Dinge, deren jedes ein Eins und so Substanz heißt, in Wahrheit an sich seyen, — geht in dieser Dialektik verloren; und es resultirt, daß nur die Einheit wahrhaftes Wesen ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, ihr Seyn also nur ein unmittelbarer Gedanke ist. Da wir nun aber einem Gedanken keine Substantialität, kein eigenes Seyn zuschreiben, so sind alle solche Bestimmungen nur Momente eines Dinges im Denken. Was den Neuplatonikern und dem Proklus hierbei eingewendet und entgegengehalten wird, ist beständig dieses, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe: aber daß dieß auch nur eine logische Einheit, eine Einheit des Denkens, nicht der Wirklichkeit sey, mithin von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne; daraus also gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge

nicht wirkliche Substanzen seyen, verschiedene, von einander unabhängige Principien haben, und selbst verschiedene Substanzen seyen, deren jede getrennt von der andern an und für sich sey. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an, wenn es von der Wirklichkeit sagt, daß diese etwas an sich sey; denn die so verfahren, nennen die Wirklichkeit ein Ding, eine Substanz, ein Eins, — was bloße Gedanken sind; kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseyendes vor, dessen Verschwinden oder Nichtansichseyn aufgezeigt worden ist.

Dabei aber macht Proklus eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie diese Production im Parmenides des Plato erscheint, der eben in diesem Dialoge auf eine negative Weise zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Seyn der Vielheit nicht ist, u. s. f. Ueber diese Negationen (*ἀποφάσεις*) sagt nun Proklus (Theol. Plat. II, p. 108—109), daß sie nicht ein Aufheben des Inhalts (*στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων*) seyen, von dem sie gesagt werden, sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen (*γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων*): „Wenn Plato also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sey, so hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht; wenn, daß es nicht ein Ganzes sey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht. Die Wendung (*τρόπος*) der Negationen ist also als Vollkommenheit zu nehmen, die in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Uebermaaß der Einfachheit ist. Ebenso umgekehrt muß Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden; sonst wäre kein Begriff (*λόγος*) derselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum, und ruht nicht, und bekämpft sich selbst:" d. h. das Eine setzt seine Bestimmungen ideell, das Ganze ist in dem Einen enthalten. Die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen, und dann nur aufgehoben; das Negative enthält eben, als das Entzweiende, Producirende, Thätige, nicht bloß ein Privatives, sondern auch affirmative Bestim-

mungen. So gewinnt jene Platonische Dialektik für Proklus eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklus viel zu thun, besonders in seiner berühmten Elementar-Lehre. Das Versinken von Allem in die Einheit bleibt aber nur jenseits dieser Einheit liegen, statt daß eben diese Negativität vielmehr als ihre Erzeugung aufgefaßt werden muß.

Das Hervorbringende bringt weiter nach Proklus durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es giebt wohl auch ein Hervorbringen durch Mangel: alles Bedürfniß, aller Trieb z. B. wird Ursache durch Mangel; und sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist hier unvollständig, und die Wirksamkeit entspringt aus dem Streben, sich zu vervollständigen; so daß erst in der Hervorbringung das Bedürfniß sich vermindert, der Trieb aufhört, ein solcher zu seyn, oder sein abstractes Für-sich-Seyn verschwindet. Die Einheit geht dagegen aus sich heraus durch die Ueberfülle der Möglichkeit, und diese überfließende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt; dieser Gedanke des Proklus ist ganz Aristotelisch. Das Hervorgehen der Einheit besteht daher darin, daß sie sich selbst vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber diese Vervielfältigung negirt oder vermindert jene erste Einheit nicht, sondern geschieht vielmehr auf Einheitsweise (ἑνιαίως). Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit.[1] Die absolute Einheit, die sich zu vielen Eins vervielfältigt, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Proklus wendet eine vielfache Dialektik an, um zu zeigen, daß das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, also die Einheit auch Urheber des Vielen sey. Es ist aber nicht deutlich gemacht, wie dieß die negative Beziehung des Eins auf sich selbst sey; wir sehen

[1] Procli Institut. theol. c. 27; Theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; Institut. theol. c. 5.

überhaupt dann eine mannigfaltige Dialektik, die nur über dieses Verhältniß des Einen zum Vielen hin und hergeht.

In diesem Fortgang ist dem Proklus eine Hauptbestimmung, daß derselbe durch die Aehnlichkeit geschehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter von demselben abliege: Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil ist es auch nicht Eines, sondern ihm unähnlich. Da das Viele aber auch seinem Erzeugenden ähnlich ist, so hat es auch die Einheit zu seinem Wesen; die Vielen sind mithin selbstständige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in sich; sind sie dann als Viele auch verschieden, so sind sie doch gleichsam nur für ein Drittes Viele, an und für sich aber Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener seyn müssen; denn ganz gleich ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Diese nächsten Einheiten sind Ganze, d. h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Accidenz ist. Weil die Dinge selbst aber in ihrer synthetischen Natur nur Ganze sind, indem ihre Seelen das Verbindende sind: so sind sie der ersten Einheit unähnlich, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt seyn. Die abstract gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich, und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich, und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge aber haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. So entfernen sich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.[1]

Ausgezeichnet ist die fernere Bestimmung der Idee, als Trinität (τριάς). Von dieser giebt Proklus (Theol. Plat. III, p. 140) zunächst die abstracte Bestimmung an, daß ihre drei Formen drei Götter seyen; und es ist nun besonders herauszu-

[1] Procli Institut. theol. c. 1—2; c. 28; Theol. Plat. III, p. 118, 122—125; II, p. 108—109.

heben, wie er die Trinität bestimmt hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklus, weil er sie nicht in ihren abstracten Momenten gelassen hat. Sondern diese drei abstracten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er Eine reale Trinität erhält: so daß es im Ganzen drei von einander unterschiedene Sphären sind, welche die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und concret zu betrachten ist; und dieß muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt ausgesprochen werden, zu dem er fortgeschritten ist. Weil jeder dieser Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, wesentlich wieder das Ganze dieser Momente ist, so sind es verschiedene Ordnungen der Erzeugung; und das Ganze ist der Proceß, daß die drei Totalitäten in einander sich identisch setzen. Welche Ordnungen dieß sind, wird sich sogleich ergeben; um dieselben ist es dem Proklus viel zu thun, indem er die verschiedenen Potenzen in denselben wieder aufzeigen will. Proklus ist deßwegen viel bestimmter, und viel weiter gegangen als Plotin; ja man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste und Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei abstracten Momente derselben, die in seiner Platonischen Theologie ausgeführt sind, das Eine, das Unendliche und die Grenze; die beiden letzten Bestimmungen haben wir auch bei Plato (Th. II, S. 214) gesehen. Das Erste, Gott, ist nun eben die schon oft besprochene absolute Einheit, die für sich unerkennbar und unaufgeschlossen ist, weil sie ein bloßes Abstractum ist: es kann nur erkannt werden, daß sie ein Abstractum ist, da sie noch nicht Thätigkeit ist. Diese Einheit ist das Uebersetzende (ὑπερούσιον); ihre erste Production sind zweitens die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß sind die denkenden Principien der Dinge, durch welche sie an der

absoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, durch das Eins, die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Wie er nämlich jene erste Einheit Gott nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten, die aus ihr fließen, Götter, aber die folgengenden Momente auch so. Er sagt (Institut. theol. c. 162): „Nach dem, was von den Ordnungen (τάξεων) abhängt, werden die Götter genannt; deßwegen ist es möglich, ihre unerkennbaren Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, aus diesem zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen; aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, desselben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher sind gedachte Götter, die das wahrhaft Seyende ausstrahlen; deßwegen ist das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche, und ist das Unmittheilbare, vor dem νοῦς Verwirklichte." Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffs darzustellen. Diese Götter oder Einheiten entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, daß so viele und solche Henaden oder Götter sind, als Dinge; denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit. Das Dritte ist eben die Grenze, welche diese Henaden zusammenhält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines.[1]

Besser ist dieß durch Folgendes ausgedrückt, wo Proklus nun die drei Grund-Principien, die Grenze, das Unendliche und das Gemischte, aus Plato's Philebus aufnimmt, indem der Gegensatz so reiner bestimmt ist; und es scheinen also dieß die ersten Götter zu seyn. Aber solche Abstractionen sind dem Namen Götter nicht angemessen; sondern erst als zurückgekehrt sind sie das Göttliche. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 133—134):

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 123—124.

„Von jener ersten Grenze (πέρας)," dem absoluten Eins, „haben die Dinge (ἐξήρτηται) Einung, Ganzheit und Gemeinschaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf der ersten Unendlichkeit (ἄπειρον);" das Unendliche ist so die Quantität, das Unbestimmte, wie auch Plato im Philebus das Unendliche als das Schlechte, das Vergnügen als nicht das Wahre setzt, weil keine Vernunft in ihm ist (s. oben Th. II, S. 214—215). „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, daß es fest in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortschreite," der Continuität als Sichselbstproduciren, „und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit: jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Principien hat Alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Seyn. So hat das Ewige, sofern es das Maaß als intellectuell ist, Theil an der Grenze: sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So ist der Verstand, insofern er die Mustermaaße (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, ein Erzeugniß der Grenze; sofern er ewig Alles producirt, hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." Vielheit als Begriff, nicht als die Vielen, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt, oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun nach Proklus (Theol. Plat. III, p. 137) ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, oder das Gemischte (μικτόν): „Dieses ist nun erst alles Seyende, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, ein Eins-Vieles (ἓν πολλά)." Der Ausdruck „Gemischtes" ist nicht sehr passend, ist schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, während hier doch eigentlich das Concrete, die Einheit

der Entgegengesetzten, und noch mehr das Subjective gemeint ist.

Bei der nähern Betrachtung der Natur des Gemischten ergeben sich nun auch die drei Triaden; denn jede jener drei abstracten Grundbestimmungen ist selbst eine solche ganze Trias, aber unter einer dieser besondern Formen. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 135): „Das erste Seyn (τὸ πρώτως ὄν) ist das Gemischte, die Einheit der Trias mit sich selbst; es ist das Seyn ebenso wohl des Lebens, als des Verstandes. Das Erste der Vermischten ist das Erste alles Seyenden, das Leben und der Geist sind die zwei anderen Ordnungen; Alles ist mithin triadisch. Diese drei Triaden bestimmen sich also als absolutes Seyn, Leben und Geist; und sie sind geistig, im Gedanken zu fassen." Nur die intelligible Welt ist dem Proklus hiernach das Wahrhafte. Daß Proklus aber aus der Einheit nicht unmittelbar den Verstand hervorgehen läßt, ist der zweite Punkt, worin er sich von Plotin unterscheidet; Proklus ist darin logischer und folgt Plato genauer. Seine Reihe ist hübsch; und er hat Recht, den Verstand, als das Reichere, zuletzt zu setzen, indem erst aus der Entwickelung der Momente, welche im Leben sind, der Verstand hervorquelle, und aus diesem dann die Seele.[1] Proklus sagt (Theol. Plat. I, p. 21—22, 28), daß zwar in der ersten Einheit Alle übereinstimmen, allein Plotin lasse gleich nach der Einheit die denkende Natur erscheinen; besser jedoch habe sein (des Proklus) Lehrer, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, diese unbestimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und diese unordentliche Vermengung der verschiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterscheidung gebracht, und gerathen, die Unterscheidung der Bestimmungen genau zu befolgen und festzuhalten. In der That sehen wir mehr Unterscheidung und Klarheit bei Proklus, als in der Plotinischen Trübheit; es ist ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, da derselbe das Umkehrende ist.

Das Verhältniß der drei Ordnungen faßt nun Proklus

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 141, 127; Instit. theol. c. 192.

an der vorhin angeführten Stelle (Theol. Plat. III, p. 135—136) alſo: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich in dem Seyenden enthalten; denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der νοῦς und[1] die Spitze des Seyenden (ἀκρότης τῶν ὄντων)," die ſelbſtiſche Individualität, das Fürſichſeyende, Subjective, der Punkt der negativen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden ſelbſt. Der Verſtand aber iſt die Grenze des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten iſt das Denken, und im Denken das Gedachte. Aber im Gedachten iſt das Denken auf gedachte Weiſe (νοητῶς), in dem Denken iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (νοερῶς). Die Subſtanz iſt das Bleibende des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt und aus dem Einen nicht herausgeht." Das Zweite, „das Leben iſt dann aber das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit mitgeboren iſt;" es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, ſo daß es ein concretes Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze, welche wieder zu den Principien zurückführt und dem Princip gemäß macht, und einen intellectuellen Kreis vollbringt. Da er nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle in ſich ſelbſt, Theils das Lebendige, Theils das Intellectuelle, Alles aber ſubſtantiell in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den erſten Principien Geeinte." Erſt das iſt das Reale. Sehr gut! „Ich heiße es die Subſtanz; denn die Urſubſtanz (αὐτοουσία) iſt alles Seyns Spitze, und wie die Monas von Allen. Der Verſtand ſelbſt iſt das Erkennende, das Leben aber das Denken, das Seyn ſelbſt das Gedachte. Wenn nun das ganze Seyende gemiſcht iſt, das Urſeyende (τὸ αὐτοόν) aber die Subſtanz iſt: ſo iſt die Subſtanz, die aus den drei Principien iſt (ὑφισταμένη), das Gemiſchte. Das Ge-

[1] Es wäre die Frage, ob nicht das καί ausgelaſſen werden müßte, ſo daß ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων die Appoſition des νοῦς würde.

mischte ist nun also gedachte Substanz; sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, indem das Gemischte das Vierte." Das Erste ist nämlich die Monas, das absolut Eine: dann die Vielen, die selbst Henaden sind, das Unendliche Plato's; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende, alles Umfassende; so erscheint es nicht als Eins der drei Momente, sondern Proklus fügt noch ein Viertes hinzu, das dann ebenso als drittes Moment vorkommt, wie es die Totalität ist. „Dieses Geeinte ist nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins sind; sondern es geht auch aus ihnen hervor, und ist triadisch." Es ist Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Die Grenze und das Unendliche sind bei Proklus (Theol. Plat. III, p. 138—139) vor der Substanz und wieder in derselben: und diese Einheit der Momente das Erste alles Seyenden (*πρωτίστη οὐσία*). In der abstracten Dreieinigkeit ist so Alles an sich enthalten. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 139—140): „Das wahrhaft Existirende hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in sich" (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Plato): „die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, daß das Seyende Einheit ist: die Wahrheit, daß es das Seyn ist; die Schönheit, daß es ein Gedachtes ist." Proklus zeigt, daß in jeder der drei Triaden die Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte enthalten ist: jede Ordnung ist also dasselbe, aber in Einer der drei Formen gesetzt, welche die erste Trias ausmachen.

a. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 140): „Dieß ist nun die erste Trias alles Gedachten, — die Grenze, das Unendliche und das Gemischte. Die Grenze ist der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und ersten Gott, Alles messend und bestimmend, und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich

aufnehmend. Das Unendliche aber" (die Quantität) „ist die unerschöpfliche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburten und Ordnungen erscheinen macht, und die ganze Unendlichkeit, sowohl die vorwesentliche, als die substantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (διάκοσμος) der Götter, und die verborgen Alles in sich zusammenhält, nach der gedachten, Alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Ursache in einfacher Weise umfassend, und in den ersten Gedachten die Spitze, die den Ganzen entnommen ist, befestigend." Die erste Ordnung ist so in ihrer Spitze die abstracte Substanz, in der die drei Bestimmungen als solche ohne Entwickelung eingeschlossen und fest im Spröden zusammengehalten sind; diese reine Wesenheit ist insofern das Unaufgeschlossene. Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt; und dieß Erste erzeugt in seiner Spitze die zweite Ordnung, die im Ganzen das Leben ist, und zu seiner Spitze den νοῦς hat.

b. Dieses Zweite ist in der Bestimmung des Unendlichen gesetzt. Bei diesem Fortgange bricht Proklus (Theol. Plat. III, p. 141—142) in Begeisterung, in bacchantischem Enthusiasmus aus, indem er sagt: „Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, laßt uns nun die zweite in Hymnen preisen, die von dieser ausgeht, und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit die Spitze des Seyns erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein: „Hier ist die Grundlage oder das Erste die Substanz, welche die Endung der ersten Trias war; das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier die Möglichkeit (δύναμις). Die Einheit dieser Beiden ist das Leben (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt giebt; „das zweite Seyn ist das gedachte Leben, denn in dem äußersten Gedachten haben die

Ideen ihre Subsistenz (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten; denn ein Gott ist die zweite gleichfalls." Das Verhältniß dieser Dreiheiten ist dabei dieses: „Indem die erste Trias Alles ist, aber intellectuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): so ist die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weise des Gemischten hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit, das Unbegrenzte die zweite, das Concrete (μικτόν) die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter; jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt." Diese drei Ordnungen sind die höchsten Götter; später aber kommen bei Proklus (in Timaeum p. 291, 299) vierlei Götter vor.

c. Proklus kommt (Theol. Plat. III, p. 143) zur dritten Trias, welche das Denken selbst als solches, der νοῦς, ist: „Die dritte Monas stellt den gedachten νοῦς um sich herum, und erfüllt ihn mit der göttlichen Einheit; sie stellt die mittlere zwischen sich und das absolute Seyn, erfüllt dieses durch die mittlere und wendet es zu sich. Diese dritte Trias ist nicht als Ursache (κατ' αἰτίαν), wie das erste Seyn, noch offenbart sie das All, wie die zweite: sondern ist Alles, als Actus und äußernd (ἐκφανῶς); deßhalb ist sie auch die Grenze alles Gedachten. Die erste Trias bleibt verborgen in der Grenze selbst, und hat alles Bestehen des Intellectuellen in ihr fixirt. Die zweite ist ebenso bleibend, und schreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles ist Ein Denken, Eine Idee: das Beharren, das Vorschreiten und das Umkehren." Jedes ist Totali-

tät für sich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente; denn der Geist ist eben dieß, die Totalität der beiden ersten Sphären in sich zu fassen. „Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine mystische Weise die völlig unerkannte (ἄγνωστον) Ursache des ersten und unmitgetheilten (ἀμεθεκτοῦ) Gottes," der das Princip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestirt wird: „die eine seine unaussprechliche Einheit; die andere den Ueberfluß aller Kräfte; die dritte aber die vollkommene Ausgeburt der Wesen überhaupt." Das Mystische daran ist, daß diese Unterschiede, die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als Eins gefaßt werden. Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „mystisch" oft vor. So sagt Proklus z. B. (Theol. Plat. III, p. 131): „Nehmen wir wieder die Einführung in die Mysterien (μυσταγωγίαν) des Einen auf." Mystagogie ist eben diese speculative Betrachtung der Philosophie, dieses Seyn im Denken, dieser Selbstgenuß und diese Anschauung. Eben so hat μυστήριον bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen; sondern es heißt bei ihnen überhaupt speculative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christenthum für den Verstand zwar ein unbegreifliches Geheimniß; aber indem sie speculativ sind, so faßt die Vernunft sie: und geheim sind sie auch nicht, denn sie sind ja geoffenbart.

Zum Schluß stellt Proklus eine Vergleichung zwischen diesen Triaden an: „In der ersten Ordnung ist das Concrete selbst die Substanz, in der andern ist es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die Substanz nennt Proklus auch Ἑστία, das Feste, die Grundlage. „Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte Gott (θεὸς νοητός): die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)," der thätige: „die dritte der" reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός)," der in sich diese Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten ist; denn „Gott ist das Ganze in ihm." Diese drei sind also schlechthin

das absolut Eine; und dieß macht dann Einen absoluten concreten Gott aus. „Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher, als nach ihrer Ordnung. Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines Jeden dasselbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder ist Beides, der Gedanke und das Seyn" u. s. w.[1]

Dieß sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen. Die Einzelnheit des Bewußtseyns ist zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; dieß kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, und heißt einen Gott machen. Das Theurgische wird so in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder gebracht: „Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst. Das göttliche Denken macht von seinen Gedanken Namen, und zeigt zuletzt die Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten der Bildnisse der Künstler hervorruft: so macht die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne die verborgene Wesenheit Gottes scheinen."[2] So zeigen die Bildsäulen, die Gemälde der Künstler das innere speculative Denken, das Erfülltseyn vom Göttlichen, das sich zur Aeußerlichkeit bringt; so wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische mit dem Göttlichen selbst beseelt haben; so daß in den Bildern u. s. f. die göttliche Kraft vorhanden sey. Ich habe

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 144 (VI, p. 403); Instit. theol. c. 124, 170.

[2] Procli Theol. Plat. I, p. 69—70.

indessen an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus ist die Spitze der Neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophiren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen, Marinus, seinen Lebensbeschreiber, dann Isidorus von Gaza, endlich Damascius. Von dem Letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da; er war der letzte Lehrer der Neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiser Justinian diese Schule schließen, und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche; unter ihnen befand sich auch Simplicius, ein berühmter Commentator des Aristoteles, von dessen Commentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder in's Römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äußerlichen Existenz zu Grunde.[1] Eunapius handelt von dieser letzten Zeit; und Cousin hat sie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich die Neuplatonische Schule äußerlich aufgehört hat, so haben sich ihre Ideen, besonders die Philosophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklus sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dieß Neuplatonische Vorstellungen.

[1] Brucker: Hist. cr. phil. T. II, p. 350, 347; Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.

In den von uns gegebenen Proben ist vielleicht das Beste der Neuplatonischen Philosophie enthalten; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam consolidirt, nicht als ob die Neuplatoniker neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten: sondern die sinnliche Welt ist verschwunden, und das Ganze in den Geist erhoben, und dieß Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt worden. Hier stehen wir an einer großen Umkehrung; und damit ist nun die erste Periode, die der Griechischen Philosophie, geschlossen. Das Griechische Princip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntseyn, das unmittelbar realisirt ist, also eine Idee in sinnlicher Gestalt dargestellt. Durch die Philosophie will sich der Gedanke aber dem Sinnlichen entreißen; denn sie ist die Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang enthalten; und die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer Uebersicht die.

Zuerst sahen wir das Abstracte in natürlicher Form; dann den abstracten Gedanken in seiner Unmittelbarkeit: so das Eine, das Seyn. Das sind reine Gedanken, aber der Gedanke ist noch nicht als Gedanke aufgefaßt; diese Gedanken sind nur für uns allgemeine Gedanken, denen aber noch das Bewußtseyn des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, wo der Gedanke als Selbst auftritt, das Absolute das Denken selber ist: der Inhalt ist nicht nur bestimmt, z. B. das Seyn, das Atom, sondern concretes, in sich bestimmtes, subjectives Denken. Das Selbst ist die einfachste Form des Concreten, es ist aber noch inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es concret, wie die Platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nur an sich concret, er wird noch nicht als concret gewußt; Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee, das Denken des Denkens steht in der obersten Spitze; aber der Inhalt der Welt ist noch außer ihr. Insofern nun dieß mannigfaltig Concrete zum Selbst, als der

letzten einfachen Einheit des Concreten, zurückgeführt werden, oder umgekehrt das abstracte Princip Inhalt gewinnen soll, so sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoicismus das Princip der ganzen Welt; und er hat den Versuch gemacht, die Welt als Denken zu fassen. Der Skepticismus vernichtet dagegen allen Inhalt; denn er ist Selbstbewußtseyn, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, und damit die Reflexion auf jenes Anfangen von Voraussetzungen. Drittens wird das Absolute als Concretes gewußt, und bis dahin ging die Griechische Philosophie. Während nämlich im System der Stoiker die Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit nur als ein Sollen, als eine innere Forderung vorhanden ist, ohne daß die Identität zu Stande käme: so ist zuletzt in der Neuplatonischen Schule das Absolute in seiner ganz concreten Bestimmung, die Idee somit als Dreieinigkeit, als eine Dreiheit von Dreiheiten gesetzt, so daß diese immer noch weiter emaniren. Jede Sphäre ist aber ein Dreieiniges in sich, so daß die abstracten Momente dieser Trias selbst auch als Totalität gefaßt sind. Als wahr gilt nur ein Solches, das sich manifestirt und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind so die concrete Totalität an sich, und haben die Natur des Geistes erkannt; sie sind aber weder von der Tiefe der unendlichen Subjectivität, und ihrem absoluten Bruche ausgegangen, noch haben sie die absolute, oder, wenn man will, abstracte Freiheit des Ich als den unendlichen Werth des Subjects erfaßt.

Dieser Standpunkt der Neuplatoniker ist also nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist ihm nicht als von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstract hier betrachten, ist concret. „Solches Zeug," sagt man, „das wir betrachten, wenn wir so in unserem Cabinet die Philosophen sich zanken und streiten, und es so oder so ausmachen lassen, sind Wort-Abstractionen." Nein! Nein! Es sind Thaten des Welt-

geistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Cabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; die Anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dieß Mädchen. Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit ist, und in der Abstraction geschieht.

Der

Geschichte der Philosophie

zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters.

Einleitung

in die Philosophie des Mittelalters.

Die erste Periode umfaßt tausend Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. starb, und bis zum Untergang der äußern Etablissements der heidnischen Philosophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das sechszehnte Jahrhundert, und umfaßt so wieder tausend Jahre, über welche wir wegzukommen, Siebenmeilenstiefel anlegen wollen. Während bisher die Philosophie innerhalb der heidnischen Religion fiel, so hat sie von jetzt an ihre Stelle in der christlichen Welt; denn Araber und Juden sind nur äußerlich, geschichtlich zu bemerken.

1. Mit der Idee des Christenthums, als der neuen Religion, welche in der Welt aufgekommen ist, sind wir durch die Neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn diese hat zu ihrem wesentlichen Princip, daß das Absolute als Geist auf concrete Weise bestimmt wird, Gott nicht eine bloße Vorstellung überhaupt ist. Obgleich das Absolute auch Denken ist, so muß es doch, um wahr zu seyn, in sich selbst concret, nicht abstract seyn; dieß ist dann erst der anundfürsichseyende Geist, den wir eben schon gesehen haben. Aber ungeachtet ihrer tiefen und wahren Speculation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen; denn

es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Die Neuplatoniker fangen von dem Einen an, das sich selbst bestimmt, das sich ein Maß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dieß ist aber selbst eine unmittelbare Darstellungs-Weise, welche eben das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. s. f. ausmacht. Es kommen wohl dialektische Betrachtungen hinein, in denen die Gegensätze, die als absolut genommen werden, sich als nichtig aufzeigen; aber diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber die Subjectivität fehlt, geht ihrer Idee des Geistes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, Allgemeinheit und Seyn wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als daseyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existirender Geist ist, der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird.

Um die Idee des Christenthums zu fassen und anzuwenden, muß man also wohl die philosophische Idee, von der wir bei den Neuplatonikern bereits sprachen, für sich erkannt haben; aber innerhalb des Christenthums ist die Grundlage der Philosophie, daß im Menschen das Bewußtseyn der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, daß der Mensch das Bedürfniß hat, dieser Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Mensch muß fähig seyn, daß für ihn diese Wahrheit ist; er muß ferner von dieser Möglichkeit überzeugt seyn. Dieß ist die absolute Forderung und Nothwendigkeit; man muß zu dem Bewußtseyn gekommen seyn, daß dieß allein das Wahrhafte ist. Das erste Interesse in der christlichen Religion ist also, daß der Inhalt der Idee dem Menschen offenbar werde: in näherer Bestimmung, daß dem Menschen zum Bewußtseyn komme die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und zwar einerseits als an sich seyende Einheit, andererseits

in der Wirklichkeit als Cultus. Das christliche Leben ist, daß die Spitze der Subjectivität mit dieser Vorstellung vertraut ist, das Individuum selbst in Anspruch genommen wird, gewürdigt wird, für sich zu dieser Einheit zu gelangen, sich selbst zu würdigen, daß der Geist Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Die Lehre von der Versöhnung ist daher, daß Gott gewußt wird als sich mit der Welt versöhnend: d. h. wie wir in der Neuplatonischen Philosophie gesehen haben, daß er sich besondert, nicht abstract bleibt. Zum Besondern gehört nicht bloß die äußerliche Natur, sondern die Welt überhaupt; besonders aber soll die menschliche Individualität sich in Gott wissen. Das Interesse des Subjects selbst wird mit hineingezogen und spielt hier die wesentliche Rolle, damit Gott realisirt sey und sich realisire im Bewußtseyn der Individuen, die Geist und frei an sich sind; so daß diese durch den Proceß an ihnen selbst jene Versöhnung vollbringen, ihre Freiheit verwirklichen: d. h. zu dem Bewußtseyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen zu Gott gelangen. Die wahre Intellectual-Welt ist also nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ein Element darin: und kein Hüben und Drüben unterschieden. Das wesentlich Concrete in Ansehung der absoluten Idee ist, das Weltliche, das Andere in Gott als an sich göttlich zu wissen, als Allgemeines, als intellectuelle Welt, als in Gott seine Wurzel, aber auch nur die Wurzel habend. In Gott ist der Mensch nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen: und so ist diese Lehre nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser läßt das Unmittelbare, wie es ist, bestehen. Den Proceß der Versöhnung hat der Mensch selbst dann in sich zu vollbringen, um zu seiner Wahrheit zu gelangen. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborner Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, enthält; diese Einheit können wir als die concrete Idee bestimmen, die aber so nur an sich ist.

Daß aber für den Menschen, indem er für das Göttliche empfänglich ist, auch die Identität der göttlichen und der

menschlichen Natur da seyn müsse: das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden, als in welchem die göttliche und die menschliche Natur an sich eins seyen. In der Welt ist also dieß selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Concrete: und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt, sondern indem es zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen ist. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich: das absolut Allgemeine, das concret Allgemeine, das Gott ist; und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseyend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Das Absolute als concret gefaßt, die Einheit dieser beiden absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott; eine jede derselben ist abstract, und die Eine von ihnen für sich also noch nicht der wahrhafte Gott. Daß den Menschen das Concrete so in dieser Vollendung als Gott gewußt ist, macht die Umkehrung in der Weltgeschichte aus. Die Dreieinigkeit ist damit nicht nur in der Vorstellung vorhanden, was noch nicht das vollkommen Concrete wäre; sondern die Wirklichkeit ist vollkommen damit vereinigt. Im Bewußtseyn der Welt ist mithin für die Menschen aufgegangen, daß das Absolute bis zu dieser „Spitze" der unmittelbaren Wirklichkeit, wie Proklus sagt, fortgegangen ist; das ist die Erscheinung des Christenthums. Die Griechen hatten Anthropomorphismus, ihre Götter waren menschlich gebildet; ihr Mangel ist aber, daß sie nicht anthropomorphistisch genug waren. Oder vielmehr die Griechische Religion ist einerseits zu viel, andererseits zu wenig anthropomorphistisch: zu viel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen sind; zu wenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als Dieser und subjectiver Mensch.

Diese Wahrheit erreicht der Mensch also, indem für ihn die Gewißheit als Anschauung wird, daß in Christo der λόγος Fleisch

geworden ist. Da haben wir also erstens den Menschen, der durch diesen Proceß zur Geistigkeit kommt, und zweitens den Menschen als Christus, in welchem diese ursprüngliche Identität beider Naturen gewußt wird. Da nun der Mensch überhaupt dieser Proceß ist, die Negation des Unmittelbaren zu seyn, und aus dieser Negation zu sich selbst, zur Einheit mit Gott zu kommen: so soll er damit seinem natürlichen Wollen, Wissen und Seyn entsagen. Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird angeschaut in Christi Leiden und Tod, und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Loos aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein Natürliches negirt, und sich dadurch erhoben. In ihm wird dieser Proceß, diese Conversion seines Andersseyns zum Geiste, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit selber angeschaut; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst todt ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird, was im Subjecte vorgehen muß, — dieser Proceß, diese Conversion des Endlichen, — als an sich vollbracht in Christo gewußt. Dieß ist die Idee des Christenthums überhaupt.

Aus dem Gesagten folgt, daß es zweitens darauf ankommt, das Weltliche überhaupt nicht in seiner unmittelbaren Natürlichkeit zu lassen. Das Ursprüngliche, an sich Seyende ist nur im innersten Begriffe des Geistes, oder als seine Bestimmung: unmittelbar ist der Mensch nur ein Lebendiges, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geist zu werden; aber der Geist ist nicht von Natur. Der Mensch ist also nicht von Natur Dieses, in dem Gottes Geist lebt und wohnt; der Mensch ist überhaupt nicht von Natur so, wie er seyn soll. Das Thier ist von Natur, wie es seyn soll. Was in dieser Rücksicht aber zu bemerken ist, ist, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem ansichseyenden Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein, da diese ihre natürliche Einzelnheit nur ein Vorübergehendes ist, das nicht das Zurückschauen hat. Dieß

ist eben das Unglück der natürlichen Dinge, daß sie nicht weiter kommen, ihr Wesen nicht für sie selbst ist; worin liegt, daß sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang des Einen mit einem Andern ist: so daß, wenn sich dieß Andere mit den natürlichen Dingen vereinigt, diese zu Grunde gehen, weil sie den Widerspruch nicht ertragen können. Indem für den Menschen aber, als Bewußtseyn, das Wahre ist, und er darin die Bestimmung zur Freiheit hat, so ist er eben fähig, das Anundfürsichseyende anzuschauen, sich in ein Verhältniß zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck zu haben; und darin liegt die Befreiung des Geistes, daß das Bewußtseyn nicht als natürliches bleibe, sondern geistiges werde: d. h. daß für ihn sey das Ewige, d. i. die Versöhnung des Endlichen als dieses Subjects mit dem Unendlichen. Bewußtseyn ist also, nicht im Natürlichen stehen zu bleiben, sondern der Proceß zu seyn, wodurch dem Menschen das Allgemeine zum Gegenstand, zum Zweck wird. Der Mensch macht sich göttlich, aber auf geistige, d. h. nicht auf unmittelbare Weise. In den ältern Religionen ist das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menschlichen; aber diese Einheit ist keine Versöhnung, sondern eine unmittelbare, nicht hervorgebrachte, und so geistlose Einheit, eben weil sie bloß natürlich ist. Weil der Geist aber nicht natürlich, sondern nur das ist, wozu er sich macht: so ist erst der Proceß in sich, diese Einheit hervorzubringen, das Geistige. Zu dieser geistigen Einheit gehört die Negation der Natürlichkeit, des Fleisches, als worin der Mensch nicht bleiben soll; denn die Natur ist böse von Hause aus. Ebenso ist der Mensch von Natur böse; denn Alles, was der Mensch Böses thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Da nun der Mensch an sich das Ebenbild Gottes, in der Existenz aber nur natürlich ist: so soll das, was an sich ist, hervorgebracht, die erste Natürlichkeit aber aufgehoben werden. Um so mehr wird der Mensch erst geistig und ge-

langt zur Wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als sogar Gott selbst nur so ein Geist ist, daß er das Eine, Verschlossene zum Andern seiner selbst machte, um aus diesem Andern wieder in sich zurückzukehren.

Daß dieß nun als die Grund-Idee des Christenthums angegeben oder behauptet wird, ist einerseits eine historische Frage; zu verschiedenen Zeiten ist diese Idee anders gefaßt worden, und jetzt z. B. macht man sich wieder besondere Vorstellungen davon. Um zu entwickeln, daß dieß die historische Idee des Christenthums sey, müßten wir auf eine historische Erörterung eingehen; da es uns aber hier nicht darum zu thun ist, so müssen wir es als einen Lehnsatz der Geschichte annehmen. Insofern andererseits diese Frage in die Geschichte der Philosophie fällt, so hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Christenthums sey, eine andere Stellung, als die nach historischer Begründung; und dieß ist das dritte Interesse. In dem Zusammenhang der bisherigen Gestalten hat es sich gezeigt, daß diese Idee des Christenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtseyn der Völker werden mußte. Daß sie als Welt-Religion aufgetreten ist, ist der Inhalt der Geschichte; diese Nothwendigkeit der Idee ist es, die in der Philosophie der Geschichte bestimmter darzulegen ist. Zu dem Ende muß der Begriff des Geistes zum Grunde gelegt, und nun gezeigt werden, daß die Geschichte der Proceß des Geistes selbst ist, aus seinem ersten ungründlichen, eingehüllten Bewußtseyn sich zu enthüllen und zu diesem Standpunkt seines freien Selbstbewußtseyns zu gelangen: damit das absolute Gebot des Geistes, „Erkenne Dich selbst," erfüllt werde. Das Erkennen dieser Nothwendigkeit hat man das Construiren der Geschichte a priori genannt; es hilft nichts, es als unzulässig, ja selbst übermüthig zu verschreien. Man stellt sich die Entwickelung der Geschichte entweder als zufällig vor. Oder wenn es Ernst ist mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dieß so vor, als wenn das Christenthum gleichsam fertig war in Got-

tes Kopfe; dann erscheint es als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. eine Berichtigung unserer Idee, genannt werden. Sie ist ein Aufzeigen, daß es, wie ich sonst gesagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und sie enthält, daß die Welt-Geschichte den Proceß des Geistes, zum Theil als die Geschichte des Geistes, darstellt, der sich in sich zu reflectiren hat, um zum Bewußtseyn dessen, was er ist, zu kommen. Dieß ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird: und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist die lebendige Bewegung ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Indem hierbei vorausgesetzt wird, daß diese Idee allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin viertens die Quelle einer eigenthümlichen Erkenntnißweise für das besondere Bewußtseyn. Die neue Religion hat nämlich die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewußtseyns gemacht; Tertullian sagt daher: „Jetzt wissen die Kinder von Gott, was die größten Weisen des Alterthums nur gewußt haben." Damit aber Alle das Wahre wissen können, muß diese Idee an dieselben kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtseyn, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtseyn. Erhielte und behielte diese Idee nicht diese Form des äußerlichen Bewußtseyns, so wäre sie eine Philosophie der christlichen Religion; denn der Standpunkt der Philosophie ist die Idee in der Form des nur allgemeinen Denkens, nicht wie die Idee für das Subject ist und an dieses gerichtet ist. Das, wodurch diese Idee als Religion ist, gehört aber in die Geschichte der Religion; und diese Entwickelung ihrer Form müssen wir hier auf der Seite liegen lassen. Durch diese Formen müssen wir jedoch nicht etwa den Inhalt

verkennen, noch viel weniger geradezu verwerfen, sondern ihn vielmehr da durcherkennen; man muß sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten, und die Lehren schlechthin nur in dieser Gestalt behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer strohernen Orthodoxie stattgefunden hat.

Nur Ein Beispiel ist hier anzugeben. Die sogenannte Lehre von der Erbsünde enthält dieß, daß unsere ersten Aeltern gesündigt haben, dieß Böseseyn also als eine erbliche Krankheit zu allen Menschen hindurchgedrungen, und auf die Nachkommen äußerlicher Weise als etwas Angeborenes gekommen sey, das nicht zur Freiheit des Geistes gehöre, noch seinen Grund darin habe; durch diese Erbsünde, heißt es weiter, habe der Mensch den Zorn Gottes auf sich gezogen. Wenn sich nun an diese Formen gehalten wird, so sind darin enthalten zuvörderst die ersten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von diesen Ersten ist aber nichts Anderes, als der Mensch an und für sich. Was von ihm als solchem gesagt wird, was allgemein jeder Mensch an ihm selbst ist, dieß ist hier in der Form des ersten Menschen, Adam, vorgestellt; und bei diesem ersten Menschen zeigt sich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er sich habe verführen lassen, vom Apfel zu essen. Aber es ist wieder gar nicht bloß vorgestellt, als habe er von der Frucht nur gegessen, sondern es ist der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen; als Mensch muß er davon essen, nicht als Thier. Der Grundcharakter aber, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, ist eben, daß er weiß, was Gut und Böses ist; so sagt denn auch Gott, „Siehe, Adam ist worden als unser einer, er weiß, was gut und böse ist.“ Nur dadurch aber, daß der Mensch ein Denkendes ist, kann er den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt also allein die Quelle des Bösen und Guten, ebenso aber auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist. — Das Zweite ist, daß der Mensch von Natur böse sey und es vererbe. Dagegen wird erinnert: „Wie soll der

Böse Strafe deßwegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes existirt?" In der That, daß der Mensch an sich, oder von Natur böse sey, scheint ein hartes Wort zu seyn. Wenn wir nun aber dieß harte Wort weglassen, nicht von einer Strafe Gottes u. s. f., sprechen, sondern mildere, allgemeine Worte gebrauchen: so liegt für uns in dieser Vorstellung der Erbsünde dieß, daß der Mensch, wie er von Natur ist, nicht ist, wie er vor Gott seyn soll, sondern die Bestimmung hat, für sich zu werden, was er nur an sich ist; daß dieß nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit ist uns bekannt als bloße Erziehung, und macht sich von selbst; durch Erziehung wird Bezähmung bewirkt, und damit ein dem Guten Adäquatmachen überhaupt erzeugt. Scheint dieß nun auch auf leichte Weise vor sich zu gehen, so ist es doch von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Versöhnung der Welt mit sich selbst, das Gutmachen, durch die einfache Weise der Erziehung zu Stande gebracht wird.

2. Das Interesse, um das es sich jetzt handelt, ist, *das Princip des Christenthums*, was weitläufig erläutert worden ist, *zum Princip der Welt zu machen*; es ist die *Aufgabe der Welt*, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, und sich dadurch mit Gott zu versöhnen. Diese Aufgabe zerfällt wieder in drei Aufgaben.

Zuerst gehört dazu die Verbreitung der christlichen Religion, daß sie in die Herzen der Menschen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreise unserer Betrachtung. Das Herz heißt der subjective Mensch als Dieser, und dieser hat durch dieß Princip eine andere Stellung als früher; es ist wesentlich, daß dieses Subject dabei sey. Das einzelne Subject ist der Gegenstand der göttlichen Gnade; jedes Subject, der Mensch als Mensch hat für sich einen unendlichen Werth, ist dazu bestimmt, Theil zu nehmen an diesem Geiste, der ja eben, als Gott, im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er

ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit ist aber zunächst noch formell, weil sie innerhalb des Princips der Subjectivität stehen bleibt.

Das Zweite ist, daß das Princip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieser verwirklicht sey: so daß sie zur Versöhnung komme, die göttliche Idee in sich habe, und der Reichthum der Gedankenbildung der philosophischen Idee mit dem christlichen Princip vereinigt werde. Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott; und das Denken hat das absolute Recht, daß es versöhnt werde, oder daß das christliche Princip dem Gedanken entspreche. Diese Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntniß haben die Kirchenväter geleistet: doch auch diese Verarbeitung des christlichen Princips haben wir nicht näher zu betrachten, da sie der Kirchengeschichte angehört; nur ist hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philosophie der Standpunkt anzugeben. Sie lebten vornehmlich in der alten Römischen Welt und der Lateinischen Bildung; doch gehören auch die Byzantiner hierzu. Wir wissen, daß die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren, und daß sie die Philosophie, besonders die Neuplatonische, in die Kirche eingeführt haben; sie haben dadurch einen christlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit sie über die erste Weise der Erscheinung des Christenthums in der Welt hinausgegangen sind, indem derselbe in dieser ersten Erscheinung nicht vorhanden gewesen ist. Alle Fragen über die Natur Gottes, über die Freiheit des Menschen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objective ist, den Ursprung des Bösen u. s. f. haben die Kirchenväter behandelt; und was der Gedanke über diese Fragen bestimmt, das haben sie in den christlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geistes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeistigung des Subjects, seine Erziehung, den Proceß des Geistes, wodurch er

Geist ist, diese seine Conversionen haben sie ebenso in seiner Freiheit behandelt und in seiner Tiefe nach seinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter bestimmen, und noch bemerken, daß man ihnen diese erste, philosophische Ausbildung des christlichen Princips zum Verbrechen gemacht hat: sie hätten dadurch jene erste Erscheinung des Christenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieser Verunreinigung haben wir zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche auf die Reinheit ihrer ersten Gestalt in den ersten Jahrhunderten zurückzuführrn sey; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dieß Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sey und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist daher auch ein bestimmtes Lehrgebäude gar nicht aufgeführt, sondern das alte nur von den spätern Zusätzen gereinigt worden; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neuern Zeiten vollends aufgetröselt worden, indem man das Christenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christenthums aufgegeben, und ist bis auf die Weise der ersten Erscheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rücksicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: so daß jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christenthums angesehen wird. Ueber die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie im Christenthum geltend zu machen, ist Folgendes zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formulirt einerseits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden sollen, so daß das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sey; die Religion soll in der Form von Positivem

behalten seyn, so daß es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Diese Worte, dieser Text ist aber zugleich so beschaffen, daß er dem Belieben der Vorstellung alle Breite läßt; so ist die andere Seite dabei, daß ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig." Dieß ist zuzugestehen, und der Geist heißt nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die sich an den Buchstaben machen, um ihn geistig aufzufassen und zu beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorstellungen es seyen, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. Diese mitgebrachten Gedanken können nun der ganz gewöhnliche Menschenverstand seyn: wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle popular seyn. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, daß der Geist der Kirche innewohne, sie bestimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, mit dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, zu dem von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist an und für sich ankommen, wie dieser beschaffen ist; denn die Geister sind sehr verschieden.

Freilich wird die Stellung davon, daß der Geist den bloßen Buchstaben lebendig zu machen habe, näher so angegeben, daß der Geist nur das Gegebene erklären solle: d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in dem Buchstaben unmittelbar enthalten sey. Aber man muß in seiner Bildung noch weit zurück seyn, wenn man den Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. Erklären ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur ein gegebener wäre, ist unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es soll *mir* klar werden; dieß kann nichts, als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjectiven Entscheidung,

den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens u. s. f.; so nur ist es für mich. Man findet, was man sucht: und eben indem ich es mir klar mache, mache ich darin meine Vorstellung, meinen Gedanken geltend; sonst ist es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man also sagt „klar machen," so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dieß Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: Dieser findet dieß, Jener jenes darin; ein Festes zeigt sich sogleich als unfest, indem es vom subjectiven Geiste betrachtet wird.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, der die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums beschreibt; er kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Dieß ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: „Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird Euch in alle Wahrheit einführen," — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde also der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird, da Christus eben selber sagte, daß das Geistige erst kommen werde, wenn er weg sey. Im Text der ersten Erscheinung sehen wir dagegen

Christus nur als Messias, und in weiterer Bestimmung als bloßen Lehrer; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., und hat noch nicht das Verhältniß des heiligen Geistes. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, auch Wunder gesehen: und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen; wenn er also als Gott für den Menschen seyn, Gott im Herzen der Menschen seyn soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist als ein sinnlicher Mensch der Gott für die Tibetaner; im christlichen Princip aber, wo Gott in die Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehen bleiben.

So ist das Zweite dieß, daß die sinnliche gegenwärtige Gestalt verschwinden muß, damit sie in die Mnemosyne, in das Reich der Vorstellung aufgenommen werde; erst dann kann das geistige Bewußtseyn, das geistige Verhältniß eintreten. Auf die Frage aber, wohin Christus sich entfernt habe, ist die Bestimmung gegeben, „sein Sitz ist zur Rechten Gottes:" d. h. erst jetzt hat Gott gewußt werden können als dieses Concrete, als der Eine, der dann das andere Moment, seinen Sohn (λόγος, σοφία), in sich habe. Um also das, was das Princip des Christenthums ist, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als concreter Geist erkannt seyn; und dieß ist die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern. Damit ist die Vorstellung, daß das abstracte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, erst eingetreten; dieß andere Moment im Göttlichen darf aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt gefaßt werden, oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, und so dem Menschlichen näher stehen. Aber es ist nicht hinreichend, daß das concrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist nothwendig, daß auch gewußt wird, Christus sey ein wirklicher, dieser Mensch gewesen. Dieß Dieser ist das ungeheure Moment im

Christenthum, weil es das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze ist. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden seyn können; das Große der Idee konnte erst später eintreten, nachdem der Geist die Idee ausgebildet hatte.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen an ihn, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein bloßer Prophet gewesen, und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu seyn. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte explicirt. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt; und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als an diese unendliche Wahrheit.

Diese Wahrheit ist das, was die Kirchenväter entwickelt haben; das allgemeine Verhältniß der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einerseits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; andererseits ist dieß Moment in der Idee, nach welchem dieselbe sich in sich besondert, als Weisheit, thätiger Logos, Sohn Gottes u. s. f., darin aber noch in der Allgemeinheit bleibt, herausgespitzt worden zur Subjectivität, und damit zur sinnlichen unmittelbaren Einzelnheit und Gegenwärtigkeit eines in Raum und Zeit erscheinenden menschlichen Individuums. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff einander wesentlich durchflochten: die Idee selbst, und dann die Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer

einzelnen in Raum und Zeit vorhandenen Individualität darstellt. Diese Geschichte hatte also überhaupt bei den Kirchenvätern die Idee zur Grundlage; die wahrhafte Idee des Geistes war somit bei ihnen zugleich in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit. Die Idee war aber noch nicht, als solche, von der Geschichte unterschieden; indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Dieß ist denn nun der allgemeine Charakter.

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien in den ersten Jahrhunderten des Christenthums. Dahin gehören von den Gnostikern die, welche die christlichen Bücher zu Grunde legen, aber dabei Alles in ein Geistiges verwandeln. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretirt, und sie als Geschichtliches aufgelöst. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken sind, wie wir (S. 26—28) gesehen haben, mehr oder weniger Gedanken der Alexandrinischen oder auch der Philonischen Philosophie. Ihrer Grundlage nach haben sie sich also speculativ gehalten, sind aber zu Ausschweifungen im Phantastischen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich in diesem trüben und phantastischen Wesen die Elemente immer zu erkennen sind, die wir geschichtlich gehabt haben. Aber die Form des unmittelbaren Daseyns, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken; so daß die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet. Denn die Doketen sagten z. B., Christus habe nur einen Scheinleib, ein Scheinleben gehabt; bei welchen Behauptungen der Gedanke jedoch den Hintergrund ausmachte. Die Gnostiker sind so der abendländischen Kirche entgegen gewesen; und diese hat, wie Plotin und die Neuplatoniker, den Gnosticismus vielfach bekämpft, weil er eben im Allgemeinen stehen blieb, die Vorstellung in Form der Einbildungskraft faßte, und diese Vorstellung dem Christus im Fleische (*Χριστὸς ἐν*

σαρκί) entgegengesetzt war.[1] Die Kirche hielt dagegen an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit, als dem Principe der concreten Wirklichkeit, fest.

Aus dem Orient sind andere Formen des Gegensatzes der Principien, als die wir bei den Gnostikern angaben, hineingebracht: nämlich Licht und Finsterniß, Gutes und Böses. Besonders ist aber dieser Parsische Gegensatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Bösen, Nichtseyenden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, sich selbst Vernichtenden entgegentritt. Das Böse ist das, was den Widerspruch in sich selbst hat: Die sich selbst überlassenen und in blinder Feindschaft gegen einander tobenden Mächte des Bösen (ὕλη) sind von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen worden; und dieses hat die Materie so weit besänftigt, daß sie aufhörten, einander zu bestreiten, und sich sogar vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. Zur Lockspeise für die Materie, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderstehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte des Guten Preis. Das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der Materie verschlungen, und diese Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem Mikrokosmus, wie in dem Weltall, dem Makrokosmus, aber mit ungleicher Gewalt; denn wo Schönheit sich offenbart, siegt das Licht-Princip, die Seele, über die Materie: in dem Häßlichen unterliegt es, herrscht die Materie vor. — Diese gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menschen, nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon: Aber nur ein Theil von dem Lichtwesen, der dazu bestimmt war, das Reich des Bösen zu bekämpfen, ist auf diese

[1] Neander: Genet. Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme, S. 43.

Weise Preis gegeben; zu schwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil seiner Rüstung, diese Seele, der Materie hingeben. Der Theil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der Materie nicht gelitten, sondern sich frei zum Himmel erhoben hatte, wirkt von Oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das ist Jesus, der Menschensohn, insofern er nicht gelitten hat (ἀπαθής), im Gegensatze gegen den leidenden Menschensohn, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele. Aber jene erlösende Seele bleibt in dem zweiten, sichtbaren Lichte, welches noch von dem ersten und unnahbaren unterschieden ist, und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein. — Durch sie aber erscheint dem Manes der ganze Lauf der physischen, wie der geistigen Welt, als ein Läuterungs-Proceß: Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deßhalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab, und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele (dem νοῦς παθητικός des Aristoteles?) die Hand zu reichen. — Die Manichäer sprechen auch ganz in dem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte, und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend und empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Diese Ketzerei erkennt die Idee sehr wohl, hebt aber die Form der vereinzelten Existenz, in der die Idee in der christlichen Religion vorgestellt ist, auf. Die Kreuzigung Christi wird somit als bloß scheinbar genommen, ist nur allegorisch, nur ein Bild: Jene bloß scheinbare Kreuzigung des unleidenden Jesus, das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Christus aber die Mächte der Finsterniß keine Gewalt ausüben konnten, so sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. — Bei den Manichäern kommt

so die Vorstellung vor von einem Jesus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt ist; die Kreuzigung Christi bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden; und dieß Gebundenseyn derselben erzeuge sich als Pflanze. Die schwangerwerdende Erde erzeuge den leidenden (patibilis) Jesus, der das Leben und Heil der Menschen ist, und an jedem Holze gekreuzigt wird. Der in Jesus erschienene νοῦς sey alle Dinge.[1] Die Kirche hat ebenso vornehmlich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behauptet. Aber indem diese Einheit in der christlichen Religion zum vorstellenden Bewußtseyn gekommen ist, so wurde die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Wenn nun einerseits das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Speculanten entgegen stellten, dieses ist, gegen sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit Christi festgehalten zu haben: so sind sie andererseits den Arianern, und was dahin gehört, gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber die Person Christi nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, ihn zwar zu einer höhern Natur aufgespreizt: aber nicht als Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Arianer gingen zwar noch nicht so weit, als die Socinianer, welche Christus nur als einen ausgezeichneten Menschen, als Lehrer u. s. f. nahmen, und daher auch noch nicht in der Kirche existirten, sondern Heiden waren. Immer aber hatten auch die Arianer, da sie Gott nicht in Christus wußten, die Dreieinigkeit und damit der ganzen speculativen Philosophie die Grundlage weggenommen. Jenes Aufspreizen zu einer höhern Natur ist auch eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter also die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behauptet, die in den

[1] Neander: Genetische Entwickelung u. s. w., S. 87–91.

Individuen der Kirche zum Bewußtseyn gekommen ist, und dieß ist die Hauptgrundbestimmung. Die Pelagianer aber läugneten die Erbsünde, und behaupteten, daß die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht seyn, wie er von Natur ist; er soll vielmehr geistig werden. So wurde auch diese Lehre als Ketzerei ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, um an den Bestimmungen der Idee festzuhalten, immer aber in der geschichtlichen Weise. Dieß ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neuern, die Kirche auf ihre erste Form zurückzuführen.

Das Dritte ist dann, daß der Wirklichkeit die Idee eingeimpft, ihr immanent sey, daß nicht nur sey eine Menge von glaubenden Herzen, sondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie das Naturgesetz eine sinnliche Welt regiert, so constituirt werde ein höheres Leben der Welt, ein Reich, — die Versöhnung Gottes mit sich in der Welt sich vollbringe, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist. Diese Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden, in der Kirche: „Wo zwei oder drei," sagt Christus, „versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." Die Idee ist nur insofern für den Geist, für das subjective Bewußtseyn, als sie sich in der Wirklichkeit realisirt: und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtseyns zu vollenden. Die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtseyn erkennen soll, muß ihm objectiv überhaupt werden, damit er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sey, nicht auf empfundene Weise. Die erste Objectivirung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtseyn der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, als die einzelne Existenz eines Menschen erschien. Die zweite Objectivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemein-

schaft der Liebe, eine Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geisteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin, verwiesen, nämlich in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Zuerst bei der Erscheinung heißt es, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt;" aber die Realisirung hat weltlich werden müssen und sollen. Mit andern Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen Bewußtseyns gehört, soll vernünftig werden. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisirt und entwickelt seyn; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objective Wahrheit und objectives Gebot. Eben dieß ist dann die wahrhafte wirkliche Objectivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen als Staat, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objectivität ist. Solche Objectivität kann nicht Anfangs seyn, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christenthum ist dieß Anundfürsichseyn der Intellectual-Welt, des Geistes, allgemeines Bewußtseyn geworden. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der sich bewußten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dieß Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht: ein Elend, eine Niederträchtigkeit, wo Nichts war, das Leben und Bewußtseyn hat. Dieser einzelne Punkt ist später zu seiner Zeit universalhistorisch geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Princip aber in das Reich des Gedankens, indem jenes Nichts in's positiv Versöhnte umgeschlagen ist. Dieß ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; erst in ihr hat sich der Geist als Ich = Ich, d. h. als Selbstbewußtseyn verstanden. Diese zweite

Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewußtseyn in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewußtseyns aufgetreten. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von den erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorstellung darin ist, so wie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, daß für die Christen diese intelligible Welt zugleich diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte: eine Form, die sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muß.

3. Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen, von Barbaren: denn der Barbaren ist es, das Geistige auf eine sinnliche Weise zu nehmen; von nordischen Barbaren, denn nur das nordische Insichseyn ist das unmittelbare Princip dieses neuen Weltbewußtseyns. Mit diesem Selbstbewußtseyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der andern Seite in Rücksicht seines Bewußtseyns ist er ganz in den Anfang der Cultur zurückgeworfen, und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligiblen Welt, und zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtseyn als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffirt; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtseyn versöhnt: für das Selbstbewußtseyn ist eine sündige, schlechte Welt vorhanden. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas Anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, — und es als das System des Universums, der Natur

und des eigenen Selbstbewußtseyns, als die ganze Entwickelun
seiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realisirung ha
ten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieselbe reale Su
stanz, die sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten, an ihn
selbst reellen Bestimmungen setzt —, aber von hier aus nicht d
Form, das Princip des Selbstbewußtseyns gefunden.

Den Germanischen Nationen hatte der Weltgeist die A
beit aufgetragen, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Ma
nes zu vollführen. Das erste Verhältniß ist der begriffene Geis
und damit ist die nicht in den Geist aufgenommene Subjectiv
tät des Willens in Gegensatz, zusammengebunden das Reich d
Wahrheit und das der Weltlichkeit, und ebenso schlechthin en
zweit. Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung d
Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie e
ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasj
nige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etw
wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die Griechisc
oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefang
ner, unentzweiter Glaube; sondern es ist zugleich die höchste N
gativität darin, nämlich der Widerspruch der Wirklichkeit und j
ner andern Welt. Diese intellectuelle Welt drückt die Natur d
realen absoluten Wesens aus. An ihr ist es, daß die Philos
phie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir hab
in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erschei
nungen zu sprechen. —

Was wir nun zunächst von Philosophie innerhalb des Chr
stenthums sahen (S. 95—105), ist ein trübes Herumtreiben
den Tiefen der Idee, als den Gestalten derselben, die ihre M
mente ausmachen: ein hartes Ringen der Vernunft, welche nic
aus der Phantasie und Vorstellung heraus zum Begriffe komm
kann. Es ist keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantasie scheu
weil sie von der Vernunft getrieben nicht mit der Schönheit d
Bilder sich begnügen kann, sondern vielmehr darüber hinau

gehen muß. Es ist ebenso keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die sie nicht fiele, weil sie über das Bild nicht Meister werden kann, sondern innerhalb dieses Elements nur im Kampfe mit demselben begriffen ist. Der Zeit nach später, als das abendländische Vertiefen in sich, entstand im Orient die Expansion, die Negation alles Concreten, die Abstraction von allen Bestimmungen; dieß reine Anschauen oder reine Denken im Mahamedanismus entspricht dem christlichen Niedersteigen in sich. Innerhalb des Christenthums selbst ist aber jenem ersten cabbalistischen Wesen entgegengesetzt die intellectuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrschen, welche die Ideen im Denken constituiren, und womit wir in die scholastische Philosophie eintreten. Philosophie, so wie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendlande durch die Herrschaft der Germanischen Barbaren verstummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer schönen Blüthe; und die nächste Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren sie. Durch die Voraussetzung des unmittelbar Vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtseyn verloren; und das Philosophiren sank zu einer Verstandes-Metaphysik und zu einer formellen Dialektik herunter. Wir haben also in dieser Periode *erstens* die Philosophie im Morgenlande, *zweitens* die im Abendlande zu betrachten: das ist die Philosophie der Araber, dann die scholastische Philosophie. Die Scholastiker sind die Hauptpersonen in dieser Periode; es ist die Europäische Philosophie im Europäischen Mittelalter. Das *Dritte* ist das Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte; neue kometarische Erscheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philosophie, vorangegangen sind.

Erster Abschnitt.

Arabische Philosophie.

Indem jetzt im Abendlande die Germanischen Völker sich in den Besitz dessen gesetzt hatten, was bis dahin Römisches Reich war, und ihre Eroberungen Festigkeit und Gestalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die Muhamedanische. Das Morgenland reinigte sich von allem Besondern und Bestimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geistes niederstieg. So schnell die Araber mit ihrem Fanatismus sich über die östliche und westliche Welt verbreiteten, so schnell haben sie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und sind in Kurzem in der Bildung viel weiter gewesen, als das Abendland. Im Muhamedanismus nämlich, der schnell seine Vollendung sowohl nach äußerlicher Macht und Herrschaft, als nach der Blüthe des Geistes erlangte, blühte bald neben den verschiedensten Künsten und Wissenschaften auch die Philosophie gar sehr, ungeachtet sie hier nichts Eigenthümliches ist. Die Philosophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen; die Philosophie der Araber ist daher in der Geschichte der Philosophie zu erwähnen. Was wir indessen zu sagen haben, betrifft mehr die äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philosophie. Die Araber wurden nämlich in's Besondere durch die Griechisch gebildeten Syrer in Vorderasien, die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der Griechischen Philosophie bekannt. In

Syrien, das ein Griechisches Reich bildete, zu Antiochien, besonders in Berytus und Edessa, waren große gelehrte Anstalten; und so machten die Syrer den Verknüpfungs-Punkt zwischen der Griechischen Philosophie und den Arabern aus. Die Syrische Sprache war selbst in Bagdad Volkssprache.[1]

Moses Maimonides, ein gelehrter Jude, spricht näher in seinem Doctor perplexorum historisch folgendergestalt von diesem Uebergang der Philosophie zu den Arabern: „Alles, was die Ismaeliten von der Einheit Gottes und andern philosophischen Dingen geschrieben haben" — besonders die Secte Muatzali (מצתחלה, d. h. die Getrennten), welche zuerst Interesse an der abstract gedachten Erkenntniß solcher Gegenstände genommen habe, während die Secte Assaria (השצרייה) später entstanden sey —, „ist auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen sind, welche sich bemühten, die Lehren der Philosophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Ursache hiervon ist nämlich diese. Als das Volk der Christen auch jene Völker in sich faßte, und die Christen viele Dogmen vertheidigten, die den philosophischen Sätzen entgegen waren, unter diesen Völkern aber die Lehren der Philosophen sehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philosophie ihren Ursprung), und Könige aufstanden, die die christliche Religion annahmen: so haben die christlichen Griechischen und Aramäischen Gelehrten, da sie sahen, daß ihre Lehren so deutlich und augenscheinlich von den Philosophen widerlegt seyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht; und sie selbst heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie stellten Principien auf, welche dazu dienten, sowohl ihren Glauben zu befestigen, als die entgegengesetzten Lehren der Philosophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrschaft gelangten, und die Bücher der Philosophen selbst

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. V, S. 36; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 23—24, 28—29.

zu ihnen kamen und mit ihnen auch die Antworten, welche die" christlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philosophen geschrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammaticus, Aben Adi und Anderer: so haben sie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." [1] Bei Christen und Ismaeliten war also dasselbe Bedürfniß nach Philosophie; die Ismaeliten haben sich wohl auch noch deßwegen um solche Erkenntniß bemüht, weil es ihr nächstes Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Christenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang ist der, daß Syrische Uebersetzungen Griechischer Werke vorhanden waren, und diese nun von den Arabern weiter in's Arabische übersetzt worden sind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechischen in's Arabische übertragen. Unter Harun al Raschid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert diese Werke in's Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern, besonders Aerzte; sie übersetzten daher medicinische Werke. Hierher gehört Johannes Mesue aus Damaskus, der unter Al-Raschid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847) lebte, etwas früher als die Türken mächtig wurden (862); er wurde Hospital-Aufseher in Bagdad. Al-Raschid stellte ihn an zur Uebersetzung aus dem Syrischen in's Arabische; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwissenschaft und alle alten Wissenschaften. Honain war gleichfalls ein Christ, wie sein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte selbst Griechisch, und hat besonders viel in's Arabische übersetzt, auch in's Syrische: z. B. den Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, den Ptolomäus, den Hippokrates, den Galenus. Ein anderer ist Ebn Adda, ein großer Dialek-

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

tiker, der von Abulfarajus angeführt wird.[1] Von den philosophischen Werken der Griechen waren es dann fast ausschließlich die Aristotelischen Werke, welche von diesen Syrern übersetzt wurden: ingleichen die späteren Commentatoren derselben; also nicht die Araber selber übersetzten jene Schriften.

In der Arabischen Philosophie, die eine freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm also im Allgemeinen die Philosophie und die Wissenschaften die Wendung, die sie früher bei den Griechen genommen hatten. Wie Plato mit seinen Ideen oder Allgemeinheiten den Anfang der selbstständigen Intellectual-Welt machte, und das absolute Wesen als ein Wesen, das schlechthin in der Weise des Denkens ist, setzte, und Aristoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: so ging, nachdem die Neuplatonische Philosophie die intelligible Welt als Idee des in sich selbstständigen Wesens, des Geistes, gewonnen hatte, diese erste Idee, wie wir schon bei Proklus gesehen haben, in eben die Aristotelische Ausbildung und Erfüllung über. Der Arabischen, so wie der scholastischen Philosophie, und Allem, was in der christlichen geschehen ist, liegt somit als das Wesen die Alexandrinische oder Neuplatonische Idee zu Grunde; auf ihr ist es, daß die Bestimmungen des Begriffs sich bemühen und umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der Arabischen Philosophie hat Theils wenig Interesse, Theils hat diese Philosophie mit der scholastischen die Hauptsache gemeinschaftlich.

Wir können von den Arabern sagen: Ihre Philosophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philosophie. Hauptpunkte in dieser, wie in der spätern Philosophie, sind die Frage gewesen, ob die Welt ewig ist: dann die Aufgabe, die Einheit Gottes zu beweisen u. s. w. Eine Hauptrücksicht war dabei aber, die Muhamedanischen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philosophiren innerhalb derselben eingeschränkt wurde: die Araber sind

[1] Abulphar. Dynast. IX, p. 153, 171, 208—209; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27—29, 44.

also, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, so wenig sie hatten; doch sind sie, um dieses letztern Umstands willen, auch freier gewesen. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben sie kein wahrhaft höheres Princip der sich bewußten Vernunft aufgestellt, und also die Philosophie nicht weiter gebracht. Sie haben kein anderes Princip, als das der Offenbarung, also nur ein äußerliches.

A. Philosophie der Medabberim.

Von Moses Maimonides werden insbesondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Secte die Medabberim angeführt. Er spricht (More Nevochim P. I, c. 71, p. 134—135) von der Eigenthümlichkeit ihres Philosophirens etwa folgendermaßen: „Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach andern wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der Griechischen Redenden irgend etwas gewußt, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. Die Hauptsache ist, daß alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als unter den Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen seyn müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze für ihren Zweck herbeigeholt. Nur das behaupteten sie, was, wenn auch auf's Entfernteste, wenn auch durch hundert Consequenzen, ihrer Meinung beistimmte. So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, daß sie durch die Speculation allein zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seyen. Die Folgenden thaten dieß nicht" u. s. f.

In der reinen Philosophie der sogenannten Redenden sprach

sich das dem morgenländischen Geiste eigenthümliche Princip der Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Consequenz als Auflösung alles Zusammenhanges und Verhältnisses aus. Maimonides sagt (P. I, c. 71, p. 135; c. 73, p. 149): „Das Haupt-Fundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntniß von den Dingen haben, daß sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegentheil immer seyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechseln sie in den meisten Orten die Imagination mit dem Verstande, und geben jener den Namen von diesem. — Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erscheint. „Die Erzeugung sey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derselben; und die Zeit bestehe aus vielen Jetzt." Nur das Atom ist so. Sie haben so bei höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die Eine Substanz zum Bewußtseyn gebracht. Dieser Pantheismus, wenn man will Spinozismus, ist so die allgemeine Ansicht der Orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen.

Ferner sagen die Medabberim: „Die Substanzen, d. h. die Individuen, die" übrigens „von Gott erschaffen sind, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß ist. Kein Accidenz aber kann zwei Momente dauern; wie es entsteht, so geht es wieder unter, und Gott schafft an seine Stelle immer ein anderes." Alle Bestimmungen sind so schlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum ist das Bestehende. „Wenn es Gott gefällt, ein anderes Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so geht die Substanz unter." Damit ist aller nothwendige Zusammenhang aufgehoben, so daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen also, daß von Natur etwas existire, ingleichen daß die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andere Acci-

denzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge." Das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere wird jeden Augenblick verändert, und so gesetzt von der Substanz. „Nach diesem Satze sagen sie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, daß die schwarze Farbe nicht hervorkomme, außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde; und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und es erscheine in jedem Momente eine andere, die wieder geschaffen werde. Ebenso sey auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege" beim Schreiben „die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint, sondern die Bewegung sey ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick." So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache; er hätte Alles aber auch anders machen können. „Ihr achter Satz lautet: Es ist nichts als Substanz und Accidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzen; nur die Substanzen sind Individuen. Der neunte Satz heißt: Die Accidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Causal-Zusammenhang oder sonstiges Verhältniß; in jeder Substanz können alle Accidenzen existiren. Die zehnte Proposition ist der Uebergang, (אֶפְשָׁרוּת, transitus, possibilitas):" „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. i. sey möglich. Auf diese Weise ist aber Alles möglich," da die Gesetze des Verstandes nicht sind; dieser Uebergang des Gedankens ist so vollkommen zufällig. „Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sey möglich.

Es könne Jegliches ebenso gut anders seyn, als es ist; und es sey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sey oder seyn solle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach Oben bewege, daß das Feuer heiß sey; es sey ebenso gut möglich, daß das Feuer friere." [1]

Wir sehen so einen vollkommenen Unbestand von Allem; und dieser Taumel von Allem ist ächt Orientalisch. Zugleich ist dieß nun aber auch allerdings eine vollkommene Auflösung alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, freilich in Einklang mit der morgenländischen Erhabenheit, die an nichts Bestimmtem hält. Gott ist in sich das vollkommen Unbestimmte, seine Thätigkeit ganz abstract, und das durch sie gesetzte Besondere daher vollkommen zufällig; und wird es nothwendig genannt, so ist dieses Wort dann leer und nicht begriffen, und es soll auch zum Begreifen kein Versuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes ist so als vollkommen unvernünftig vorgestellt. Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Grundbegriff der Orientalischen Vorstellungsweise. Die Orientalischen Dichter sind vornehmlich Pantheisten; es ist ihre gewöhnlichste Anschauungsweise. Die Araber haben so die Wissenschaften, die Philosophie ausgebildet, ohne die concrete Idee weiter zu bestimmen; das Letzte ist vielmehr das Auflösen aller Bestimmung in dieser Substanz, mit der nur die bloße Veränderlichkeit als abstractes Moment der Negativität verbunden ist.

B. Commentatoren des Aristoteles.

Sonst haben die Araber im Ganzen sehr fleißig Aristoteles' Schriften studirt, und sich insbesondere sowohl seiner metaphysischen und logischen Schriften, als seiner Physik bedient; sie vielfach zu commentiren und das abstracte Logische noch weiter hinauszutreiben, war

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p, 152—155, 157—159.

eine Hauptarbeit. Von diesen Commentaren sind sehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke sind im Abendlande bekannt, auch in's Lateinische übersetzt und gedruckt; aber es ist nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verstandes-Metaphysik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im achten und neunten Jahrhundert gelebt; dieses ist also sehr schnell gegangen, da das Abendland noch sehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Commentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun.[1] — Alfarabi starb 966, schrieb Commentare über Aristoteles' Organon, die von den Scholastikern fleißig benutzt worden; dann: „Von dem Ursprung und der Eintheilung der Wissenschaften." Man erzählte von ihm, daß er Aristoteles' Abhandlung „Vom Gehör" vierzig Mal und seine Rhetorik zweihundert Mal durchgelesen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt;[2] er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbst die Aerzte haben sich mit Philosophie beschäftigt, und sind so zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, gest. 1064) aus Bochara, im Osten des Kaspischen Meeres, Commentator des Aristoteles.[3] — Algazel (gest. 1127 zu Bagdad) schrieb Compendien über Logik und Metaphysik; er war ein geistreicher Skeptiker, hatte großen Orientalischen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, schrieb Destructio philosopho-

[1] Pocock. Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger. Biblioth. orient. c. 2, p. 219; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 65—66; Tennemann: Band VIII, Abth. 1, S. 374.

[2] Hottinger. l. l. p. 221; Gabriel Sionita: De moribus Orient. p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.

[3] Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann: Geist. d. spec. Phil. Bd. IV, S. 112 u. flg.; Brucker. l. l. p. 80—84.

rum.[1] — Thophail starb in Sevilla 1193.[2] — Averroes, der 1217 starb, hieß vorzugsweise der Commentator des Aristoteles.[3]

Die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles hat das geschichtliche Interesse, daß auf diesem Wege auch das Abendland zuerst mit Aristoteles bekannt geworden ist. Die Commentarien über Aristoteles und die Zusammenstellung der Aristotelischen Stellen sind so für die Abendwelt eine Quelle der Philosophie geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Aristoteles, als solche Rückübersetzungen Aristotelischer Werke und Uebersetzungen Arabischer Commentare über Aristoteles. Von Spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden nämlich diese Uebersetzungen aus dem Arabischen in's Lateinische gemacht; ja oft ist noch eine Hebräische Uebersetzung dazwischen.

C. Jüdische Philosophen.

An die Araber schließen sich die Jüdischen Philosophen an, unter denen der schon oben genannte Moses Maimonides ausgezeichnet ist. Er war 1131 (im Jahr der Welt 4891, nach Andern 4895) zu Cordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten.[4] Außer seinem Werke More Nevochim, das in's Lateinische übersetzt ist, hat er auch noch andere Schriften verfaßt; von ihm und andern Juden könnte noch vieles besonders Literarische gesagt werden. In ihrer Philosophie bringt eines Theils das Kabbalistische in Astrologie, Geomantie u. s. f. durch; dagegen finden wir bei Moses Maimonides, wie bei den Kirchenvätern, das Geschichtliche zu Grunde gelegt: und dieß ist in sehr strenger abstracter Metaphysik behandelt, die sich nach Art Phi-

[1] Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. p. 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; Tennemann, a. a. O. S. 383—396.

[2] Brucker. l. l. p. 97.

[3] Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 420—421.

[4] Brucker. l. l. T. II, p. 857; Tennemann, a. a. O. S. 446—447.

lo's mit den Mosaischen Büchern und deren Explication verknüpfte. Wir finden in diesen Jüdischen Philosophen Beweise der Einheit Gottes, daß die Welt erschaffen und die Materie nicht ewig ist; auch spricht Maimonides von Gottes Eigenschaften. Daß Gott Eins ist, ist behandelt, wie schon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern: so nämlich, daß nicht das Viele, sondern das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine das Wahre ist. [1]

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.

Zweiter Abschnitt.

Scholastische Philosophie.

Was wir zuerst von Philosophien finden im Mittelalter, im Beginn selbstständiger Staatenbildung, das sind noch dürftige Ueberbleibsel der Römischen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rücksicht herabgesunken war, so daß die Cultur der Welt gleichsam abbrach. So hat man im Abendlande fast weiter nichts gekannt als Porphyrius' Isagoge, Boethius' Lateinische Commentare über die logischen Schriften des Aristoteles, und Auszüge des Kassiodor daraus, die höchst dürftige Compendien sind: und ebenso dürftige, dem Augustin zugeschriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, deren letztere eine Paraphrase der Aristotelischen Schrift über die Kategorien ist.[1] Es waren die ersten Behelfe und Hülfsmittel zum Philosophiren; das Aeußerlichste und Formellste ist da angewendet.

Das Ganze der scholastischen Philosophie hat ein einfarbiges Ansehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, bestimmte Unterscheidungen und Stufen in die Herrschaft dieser Theologie vom achten, ja sechsten Jahrhundert bis beinahe in's sechszehnte zu bringen. Die scholastische Philosophie ebensowohl, als die Arabische, erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Systemen oder Erscheinungen auseinanderzulegen, sondern nur eine Charakterisirung und die Hauptangabe der Momente, die sie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie ist nicht durch ihren Inhalt in-

[1] Tennemann: Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.

teressant, denn bei diesem kann man nicht stehen bleiben; sie ist keine Philosophie. Sondern dieser Name bezeichnet eigentlich mehr nur eine allgemeine Manier, als ein System, wenn von einem philosophischen Systeme die Rede seyn könnte. Die Scholastik ist nicht eine fixe Lehre, wie z. B. Platonische oder skeptische Philosophie, sondern ein sehr unbestimmter Name, der die philosophischen Bestrebungen des Christenthums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift. Allein diese beinahe tausendjährige Geschichte ist in der That innerhalb Eines Begriffs beschlossen, den wir näher betrachten wollen; sie ist immer auf demselben Standpunkte, demselben Principe geblieben, indem wir das kirchliche Glauben, und einen Formalismus erblicken, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der Aristotelischen Schriften hat nur einen Gradunterschied, keinen wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht. Es ist wohl eine Geschichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wissenschaft vorhanden; diese sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig, schon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein; aber dieß ist nicht die Schuld der Scholastiker, sondern vielmehr die der Lateinischen Bildung. Die Lateinische Sprache ist ein unangemessenes Instrument für solche philosophische Kategorien, indem die Bestimmungen der neuen Geistesbildung nicht anders durch diese Sprache auszudrücken waren, als daß man ihr Gewalt anthun mußte; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Speculation einlassen. Es ist nun keinem Menschen zuzumuthen, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend und voluminös, als dürftig und schrecklich geschrieben ist.

Wir haben von den großen Scholastikern noch viele Werke übrig, die sehr weitschichtig sind; so daß es keine geringe Aufgabe ist, sie zu studiren: und sie sind je später, desto formeller. Die Scholastiker schrieben nicht nur Compendien; wie denn die Schriften des

Duns Scotus z. B. zwölf, die des Thomas von Aquino achtzehn Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verschiedenen Werken. Die Haupt-Quellen sind: 1) Lambertus Danäus, in den Prolegomenen zu seinem Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi, Genevae 1580 (es ist die beste Quelle im Auszuge); 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Die Summa von Thomas von Aquino. In Tiedemann's Geschichte der Philosophie findet man auch Auszüge aus den Scholastikern, ebenso bei Tennemann; auch Rirner zieht Vieles zweckmäßig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöstern, ein Geistlicher, namentlich ein Domherr, der über die Lehrer (informatores) die Aufsicht hatte, scholasticus hieß; er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber obgleich scholastische Philosophie etwas Anderes war, so blieb doch von ihnen der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen. An die Stelle der patres ecclesiae erstanden so später die doctores.

Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie, und diese Theologie unmittelbar Philosophie. Der sonstige Inhalt der Theologie ist nur der, welcher in den Vorstellungen der Religion enthalten ist; die Theologie ist aber die Wissenschaft vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Christ, Bauer u. s. f. inne haben muß. Oft wird die Wissenschaftlichkeit der Theologie im äußern geschichtlichen Inhalt, im Kritischen gesetzt: daß es so und so viel Handschriften vom Neuen Testamente giebt, ob sie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchstaben geschrieben, aus welchem Jahrhundert sie seyen; ferner was die Zeitvorstellungen der Juden, die Geschichte der Päpste, der

Bischöfe, Kirchenväter, wie es bei den Kirchenversammlungen zugegangen sey. Aber alle diese Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derselben zum Menschen. Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich speculativ, die ihn betrachtenden Theologen können daher nur Philosophen seyn. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben daher auch hier als Eins gegolten; und ihr Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr seyn könne, was es nicht sey für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit sey. Die Theologie der Scholastiker ist dabei also nicht allein so vorzustellen, daß sie nur, wie bei uns, auf geschichtliche Weise Lehren von Gott u. s. w. enthalte, sondern in der That die tiefsten Speculationen des Aristoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philosophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Aristoteles; auch lag ihnen das Ganze jenseits der Wirklichkeit, und vermischt mit der vorgestellten christlichen Wirklichkeit.

Vom Christenthum aus, innerhalb dessen wir jetzt stehen, hat sich die Philosophie wiederherzustellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere Natur als selbstloses Denken, und die subjective Natur als das innere Selbst. Sowohl die Natur, als das natürliche Selbst des Menschen, ebenso das Denken haben dort affirmative Bedeutung gehabt; alles dieses war daher gut. Im Christenthum hat die Wurzel der Wahrheit aber einen ganz anderen Sinn; es war nicht nur die Wahrheit gegen die heidnischen Götter, sondern auch gegen die Philosophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen. Die Natur ist da nicht mehr gut, sondern nur ein Negatives; das Selbstbewußtseyn, das Denken des Menschen, sein reines Selbst, alles dieses erhält eine negative Stellung in dem Christenthum. Die Natur hat keine Gültigkeit, und soll kein Interesse gewähren:

ebenso haben ihre allgemeinen Gesetze, als das Wesen, worunter die einzelnen Existenzen der Natur gesammelt werden, keine Berechtigung; Himmel, Sonne, die ganze Natur ist ein Leichnam. Die Natur ist dem Geistigen und selbst der geistigen Subjectivität Preis gegeben; so wird der Lauf der Natur aller Orten von Wundern unterbrochen. Mit diesem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit ist auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur ist, eine gegebene, geoffenbarte ist. Der Eine Ausgangspunkt, die Naturbetrachtung, ist so für das Erkennen gar nicht vorhanden. Dann ist ebenso auf die Seite gestellt, daß ich als Selbst dabei sey. Das Selbst soll, als diese unmittelbare Gewißheit, aufgehoben werden; es soll sich zwar auch in ein anderes Selbst, aber in ein jenseitiges versenken, und nur darin seinen Werth haben. Dieses andere Selbst, worin das eigene Selbst seine Freiheit haben soll, ist zunächst ebenso ein dieses Selbst, das nicht die Form der Allgemeinheit hat: es ist in Zeit und Raum bestimmt, begrenzt; und hat zugleich die Bedeutung des Absoluten, Anundfürsichseyenden. Die eigene Selbstischkeit ist also wohl Preis gegeben; was aber das Selbstbewußtseyn dagegen gewinnt, ist nicht ein Allgemeines, ein Denken. Bei dem Denken habe ich wesentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieser, sondern als allgemeines Ich; der Inhalt der Wahrheit ist aber jetzt schlechthin vereinzelt, so fällt das Denken des Ich weg. Damit ist jedoch der höchst concrete Inhalt der absoluten Idee gesetzt, in dem die schlechthin unendlichen Gegensätze vereint sind; er ist die Macht, welche in sich eint das dem Bewußtseyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und das Absolute. Dieses Absolute ist selbst erst dieses als dieses Concrete, nicht als Abstraction, sondern als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieses concrete Bewußtseyn ist zunächst die Wahrheit. Der Grund, warum der sonstige Inhalt auch wahr sey, erscheint als ein meinem Selbst nicht Angehöriges, sondern selbstlos Empfangenes. Es gehört zwar das Zeugniß des Geistes dazu, und da ist mein

innerstes Selbst dabei; aber das Zeugniß des Geistes ist ein Eingehülltes überhaupt, das sich in sich nicht weiter entwickelt, den Inhalt sich nicht aus sich erzeugt, sondern ihn empfängt. Der Geist, der Zeugniß giebt, ist ferner selbst wieder unterschieden von mir als Individuum; mein zeugender Geist ist ein anderer, und mir bleibt nur die leere Hülse der Passivität übrig. Innerhalb dieses harten Standpunkts hatte die Philosophie wieder hervorzugehen. Die erste Verarbeitung dieses Inhalts, das Hineinwirken des allgemeinen Gedankens in denselben ist die *Arbeit der scholastischen Philosophie*. Den Schluß macht der Gegensatz des Glaubens, und der Vernunft, welche das Bedürfniß fühlte, einerseits sich an die Natur zu machen, um unmittelbare Gewißheit zu erhalten, andererseits im eigentlichen Denken, im specifischen Erzeugen aus sich, dieselbe Befriedigung zu finden.

Wir haben nun *näher von der Art und Weise der Scholastiker* zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Erfahrung; es ist nicht mehr die Rede davon, die Wirklichkeit aufzunehmen, und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher auch durchdrang, so war erstens in Aristoteles der Begriff nicht als die Nothwendigkeit gefaßt, den Inhalt fortzuführen; sondern dieser wurde in der Reihe seiner Erscheinungen nacheinander aufgenommen, und es war nur eine Vermischung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens vorhanden. Noch weniger war zweitens der größte Theil des Inhalts von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahirt die scholastische Philosophie überhaupt; sie läßt die Wirklichkeit ganz neben sich liegen als das Verachtete, und hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihr Daseyn, ihre Verwirklichung in einer andern Welt, nicht in *dieser* Welt; der ganze Fortgang der Cultur geht aber darauf, den Glauben an *diese* Welt wieder

herzustellen. Zunächst jedoch war alles Wissen und Thun, was sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, im Ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu sehen und zu hören u. s. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen, und das Material für die reale Philosophie ausmachen: noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Daseyn geben. Ebenso galt das Recht, das Anerkanntseyn des wirklichen Menschen, nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern anderswo als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Wirklichkeit an dem Daseyn hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer andern Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit seiner selbst alle Wahrheit ist.

Der abgesonderte Gedanke nun hat einen Inhalt, die intelligible Welt, als eine für sich bestehende Wirklichkeit, an die sich der Gedanke wendet. Sein Verhalten ist hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verstand sich an die sinnliche und wahrgenommene Welt wendet, sie als die Substanz zum Grunde legt, daran einen festen Gegenstand hat, und darüber raisonnirt; er ist dann nicht die selbstständige Bewegung der eigentlichen Philosophie, welche das Wesen durchdringt und es ausspricht, sondern findet nur Prädicate von ihm. So hat die scholastische Philosophie die intelligible Welt der christlichen Religion, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten desselben, zum selbstständigen Gegenstande; und der Gedanke betrachtet, daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Mensch frei sey u. s. w.: wie der Verstand sich über das Erscheinende und Wahrgenommene hin und her treibt. Hier war nun die scholastische Philosophie der endlosen Beweglichkeit der bestimmten Begriffe Preis gegeben; die Kategorien von Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Noth-

wendigkeit, Beschaffenheit und Substanz u. s. f., sind eben von dieser Natur, nichts Festes, sondern reine Bewegungen zu seyn. Irgend etwas, bestimmt als Mögliches, wandelt sich ebenso in das Entgegengesetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Bestimmung läßt sich nur durch eine neue Unterscheidung retten, indem sie von einer Seite aufgegeben, von einer andern festgehalten werden muß. Die Scholastiker sind so wegen ihres endlosen Distinguirens berüchtigt. Zum Behufe dieser Bestimmungen durch den abstracten Begriff war denn eben die Aristotelische Philosophie herrschend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern das Aristotelische Organon und zwar ebenso sehr nach seinen Denkgesetzen, als nach den metaphysischen Begriffen, den Kategorien. Diese abstracten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit kommen noch die Freiheit der Vernunft zu erfassen vermochte.

Mit dieser endlichen Form ist auch unmittelbar ein endlicher Inhalt verbunden. Von einer Bestimmung wird zur andern fortgegangen, und solche Bestimmungen als besondere sind endliche überhaupt; die Bestimmung verhält sich da als äußerlich, nicht als sich mit sich zusammenschließend. Die Folge von dieser Bestimmung ist, daß das Denken sich wesentlich als schließend benehmen wird; denn Schließen ist die Weise des formell logischen Fortgangs. Das Philosophiren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen Raisonniren. Wie die Sophisten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstracten Begriffen herumtrieben, so die Scholastiker zum Behufe ihrer intellectuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das sie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellectual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und sie durch ihn ihm gemäß zu erweisen. Die allgemeine Form der scholastischen Philosophie be-

steht also darin, daß ein Satz aufgestellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und diese durch Gegensyllogismen und Unterscheidungen widerlegt wurden. Die Philosophie war deßwegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es an sich nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absoluten Wesen, d. h. Theologie, ist. Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die Griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstractionen übrig.

A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum.

Bei den Scholastikern hatte demnach das Philosophiren denselben Charakter der Unselbstständigkeit, als früher bei den christlichen Kirchenvätern und bei den Arabern. Die fertige Kirche hat in den Germanischen Nationen ihren Sitz gehabt, und durch ihre Constitution das Philosophiren bedingt. Die christliche Gemeinde hatte sich zwar in der Römischen Welt ausgebreitet, besonders aber im Anfang nur so, daß sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, und die keinen Anspruch machte zu gelten; oder ihre Ansprüche darauf waren nur negativ, indem die Individuen in der Welt nur Märtyrer waren, oder ihr entsagten. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden, Ost- und Weströmische Kaiser sind Christen geworden; und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, die vielen Einfluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politische Welt aber ist in die Hände der Germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als Völkerwanderung (s. oben S. 107—108). Frische Stämme haben sich über die alte Römische Welt ergossen, und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt

erbaut: ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der christlichen Tempel zum Theil Reste der alten sind, und die neuen Paläste auf und unter Ruinen stehen.

1. Das Haupt-Element im Mittelalter ist diese Entzweiung, dieß Gedoppelte: es zeigen sich in ihm zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir sehen Völker, die vorher geherrscht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künste, Wissenschaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde setzten sich die neuen Nationen, die so gebrochen in sich angefangen. Wir haben so in dieser Geschichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus sich selbst, sondern als ausgehend vom Gegensatz, und die mit diesem Gegensatz behaftet ist und bleibt, ihn in sich selbst aufnimmt und zu überwinden hat. Diese Völker haben so auf diese Weise die Natur des geistigen Processes an sich dargestellt. Der Geist ist dieß, sich eine Voraussetzung zu machen, das Natürliche sich als Widerlage zu geben, sich davon zu scheiden, es so zum Object zu haben, und dann erst diese Voraussetzung zu bearbeiten, zu formiren, und so aus sich hervorzubringen, zu erzeugen, in sich zu reconstruiren. Deßwegen ist das Christenthum in der Römischen, wie in der Byzantinischen Welt als Kirche zwar triumphirend geworden; allein beide sind nicht fähig gewesen, die neue Religion in sich zu bethätigen, und eine neue Welt aus diesem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war ein fertiger Charakter: Sitte, Gesetze, Rechtszustand, Reichsverfassung (wenn es Verfassung genannt werden kann), politischer Zustand, Geschicklichkeiten, Kunst, Wissenschaft, geistige Bildung, — kurz Alles war schon fertig. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäß, daß diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß diese Erzeugung vor sich gehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden, und sind die Herrschenden darüber gewesen; aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen überhaupt aufer-

legt worden ist. Obgleich herrschend einerseits, sind sie aber andererseits durch das Geistige beherrscht worden, indem sie sich dagegen passiv verhalten haben.

Die geistige Idee oder die Geistigkeit ist hineingelegt worden in die Stumpfheit des Gemüths und des Geistes dieser rohen Barbaren; ihr Herz ist damit durchstochen worden. Die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden: oder es ist in ihnen die unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so daß sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen Kampf in sich hatten sie zu bestehen; und eine Seite desselben ist die Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat, und zunächst als ein Gegebenes überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Princip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser Kampf des Geistes und des Natürlichen nothwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es ist der Geist, der in der Qual ist, nicht ein Thier: der Geist aber stirbt nicht, sondern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältniß gegen einander, daß das Geistige es ist, was über Barbaren regieren soll.

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann aber nicht Herrschaft in dem Sinne seyn, daß das Gegenüberstehende ein Unterworfenes ist: der Geist an und für sich kann den subjectiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüber haben; denn dieser ist selbst Geist. Sondern die Herrschaft muß die Stellung haben, daß der Geist im subjectiven Geist mit sich selbst in Harmonie ist. Das Allgemeine ist also jener Gegensatz, worin das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Andern: der aber das Prin-

cip der Auflösung schon in sich enthält, indem der Geist herrschen soll; und deßhalb ist die folgende Entwickelung nur die, daß der Geist als Versöhnung zur Herrschaft kommt. Dazu gehört, daß das subjective Bewußtseyn, Gemüth, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, das Gesetz, die Institutionen, das menschliche Leben u. s. f., so weit dieß im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in seiner Republick die Idee gesehen, daß die Philosophen regieren sollen. Jetzt ist die Zeit, in der ausgesprochen wird, daß das Geistige herrschen solle; aber dieß Geistige hat den Sinn erhalten, daß das Geistliche, die Geistlichen herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besondern Gestalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn ist, daß das Geistige als solches das Bestimmende seyn soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der Französischen Revolution, daß der abstracte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen; und das Bewußtseyn der Menschen soll seyn, daß das, was unter ihnen gilt, abstracte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subject seinen wahren Werth selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, daß das Subject in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen, zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Ueberzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für sich Geltenden hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjectiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich es unmittelbar weiß. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objectiv bestimmt, sondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjectivität ist, in meinem Gewissen; meine Ueberzeugung als solche wird für das Letzte genommen, und das

ist die formelle Versöhnung der Subjectivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir vorhin sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Ist die Ueberzeugung, wie sie sich unmittelbar im Innern jedes Subjects offenbart, das Wahre, das Anundfürsichseyende: so ist dieser Gang der Vermittelung Gottes, als des Wahren und Anundfürsichseyenden, mit dem Menschen nicht mehr Bedürfniß in uns. Ebenso haben dann die Lehren der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besondern Zeit Angehörigen, mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Daß die Idee an und für sich concret ist, und als Geist im Verhältniß des Gegensatzes zum Subject ist, dieß ist verschwunden, und erscheint nur als vergangen. Insofern hat das, was ich vom Princip des christlichen Lehrbegriffs gesagt habe, und noch von den Scholastikern sagen werde, nur Interesse auf dem Standpunkte, den ich angegeben habe, wo die Idee in ihrer concreten Bestimmung interessirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Versöhnung des Subjects mit sich selbst.

2. Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegensatzes zur Vergleichung mit dem Philosophiren; und hierbei ist an das Geschichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. Das Erste ist der Gegensatz im Weltzustande. Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie in der Geschichte erscheint, ist die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des Herzens seyn soll; der Geist ist aber Einer, und so ist die Gemeinschaft derer, die in dieser Geistigkeit stehen, gesetzt. So entsteht eine Gemeinde, die dann eine äußerliche Anordnung wird, und sich so, wie wir (S. 105—106) sahen, zur Kirche ausbreitet. Insofern der Geist ihr Princip ist, so ist sie, als das Geistige, unmittelbar allgemein; denn das Einzelnseyn in der Empfindung, Meinung u. s. f. ist geistlos. Die Kirche organisirt sich, geht aber selbst fort zum weltlichen Daseyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird selbst weltlich mit allen Leidenschaften der Rohheit; denn

das Geistige ist nur erst das Princip. Das Herz, was zum Daseyn, zur Weltlichkeit gehört, und dieß ganze Verhältniß unter den Menschen ist nach jenen Neigungen, Begierden, Leidenschaften, nach jener Rohheit noch bestimmt. Die Kirche hat so nur das geistige Princip in sich, ohne daß es wahrhaft real ist, und so, daß die weiteren Verhältnisse noch nicht vernünftig sind; denn so sind sie vor der Entwickelung des geistigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Daseyn, und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Princip haben. Alle Leidenschaften, die Herrschsucht, Habsucht, Gewaltthätigkeit, den Betrug, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Rohheit wird sie an sich haben; und sie gehören ebenso zu dem Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, obgleich sie Herrschaft des Geistigen seyn soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellectuelle, aber subjectiv nicht gedachte, und in die zeitliche getrennt. Deßwegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile, in zwei Reiche. Dem geistlich-weltlichen Reiche steht schroff gegenüber das weltliche Reich für sich, der Kaiser gegen Papst, Papstthum und Kirche; kein Staat, sondern eine weltliche Herrschaft: jene die jenseits liegende, diese die diesseits liegende Welt. Zwei absolut wesentliche Principien zerschlagen sich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt Eine in der andern nicht; sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, sondern Eins fern vom Andern hält.

Das geistliche Reich hat als Kirche zugleich eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, das weltliche aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbst des Bewußtseyns, keine Wahrheit und Werth in sich: sondern diese als ein Jenseits seiner, und was davon in ihm leuchtet, wird ihm als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben. Das weltliche Reich soll also dem geistigen Reiche, was weltlich geworden ist, unterworfen seyn; der Kaiser wird so Kirchenvogt (advocatus ecclesiae). Das Weltliche stellt sich einerseits für sich, ist aber mit dem Andern in Vereinigung; so daß es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muß ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muß zunächst zum Nachtheil des Weltlichen ausfallen; denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muß sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind von Päpsten, Cardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen in den Bann gethan worden: und konnten nichts dagegen thun, sich nicht auf die äußerliche Macht verlassen; denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten und mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, so sehen wir einerseits hier die Religion in diesem Zustand ihre wahrhaft edle und schöne Gestalt nur in wenigen einzelnen Individuen haben, und zwar in solchen Gemüthern, die der Welt abgestorben, von ihr entfernt sind, die sich in der Empfindung halten und in einem kleinen Kreise lebend sich auf die Sphäre der Religion beschränken können: so in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder andern Einsiedlern, die sich in der zusammengezogenen, — contracten Innigkeit des Herzens, worin das Geistige unendlich geltend ist, aber als in einer Wirk-

lichkeitslosigkeit, halten können. Die Eine Wahrheit stand isolirt im Menschen, die ganze Wirklichkeit des Geistes war noch nicht von derselben durchdrungen. Auf der andern Seite ist es aber nothwendig, daß der Geist als Wille, Triebe, Leidenschaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung und Verwirklichung als solche einsame Contraction fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daseyns, einen wirklichen Zusammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältnissen und den Handlungen erfordert. Dieser Kreis der Verwirklichung des Geistes, das menschliche Leben, ist aber zunächst abgeschnitten von jener geistigen Region der Wahrheit. Die subjective Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für sich, die Sittlichkeit ist eben dieses Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere hat nur den Charakter der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloses. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, ist so nicht durchgebildet durch die Wahrheit, die nur ein Himmlisches, ein Jenseits ist. Die Wirklichkeit, das Irdische ist damit gottverlassen, und so Willkühr; also einzelne wenige Individuen sind heilig, die anderen unheilig. Wir sehen in diesen Andern die Abwechselung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Cultus: und dann wochenlang ein Leben der rohesten Eigensüchtigkeit, Gewaltthat und grausamsten Leidenschaft. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohsten Unbändigkeit und Barbarei, des Selbstwillens in das der Entsagung von Allem, der Besiegung aller Neigungen u. s. f.

Das Heer der Kreuzfahrer giebt uns das größte Beispiel hiervon. Zu heiligen Zwecken ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Abscheulichkeit aus. Nachdem sie den Zug auf das Kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht, und Tausende verloren haben, kommen

sie vor Jerusalem an; es ist schön, als sie Jerusalem ansichtig waren, hier Alle, Buße thuend, ihr Herz zerknirschend, auf die Stirne fallen und anbeten zu sehen. Aber dieß ist nur ein Moment, der auf monatlange Tollheit, Dummheit, Gemeinheit gefolgt ist, die sich überall auf ihrem Zuge bewies. Da von höchster Tapferkeit begeistert stürmen und erobern sie die heilige Stadt; und darauf baden sie sich in Blut, sind unendlich grausam, wüthen in viehischer Wildheit. Davon sind sie wieder zur Zerknirschung und Buße übergegangen; dann stehen sie versöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überlassen sich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenschaften, des Eigennutzes und Neides, des Geizes und der Habsucht: sind für ihre Lüste thätig, und ruiniren den Besitz, den sie sich durch ihre Tapferkeit erworben haben. Dieß kommt daher, weil das Princip nur als abstractes Princip in ihnen, im Innern ist, und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht geistig ausgebildet ist. Dieß ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.

Was drittens den Gegensatz im Inhalt der Religion, im religiösen Bewußtseyn anbetrifft, so hat er viele Gestalten; es ist jedoch hier nur an das Innerste zu erinnern. Einerseits ist die Idee von Gott, daß er als die Dreieinigkeit erkannt wird; das Andere ist der Cultus, d. h. der Proceß der Individuen, sich dem Geist, dem Gott angemessen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche ist eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: so daß dieses für jeden Menschen Gegenwart hat, jedes Individuum im Reiche Gottes lebt und leben soll. In diese Anstalt fällt die Versöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieses Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieser Gewißheit. Diese Versöhnung ist nun aber daran geknüpft, daß in Christo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird, d. h. wie der Geist Gottes im Menschen seyn soll. Dieser Christus darf also nicht seyn als ein gewesener, und das

Leben der Versöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; sondern wie die Frommen im Himmel Christum schauen, so soll auch auf Erden Christus ein Gegenstand seyn, der ebenso geschaut werden kann. Sodann soll der Proceß vorhanden seyn, daß das Individuum mit diesem ihm Gegenständlichen vereint, dieses mit ihm identisch wird; diese Geschichte Christi, daß Gott sich als Mensch erweist, sich aufopfert, und durch diese Aufopferung sich zur Rechten Gottes erhebt, wird immer am Individuum in diesem höchsten Punkt, der das Meßopfer heißt, vollbracht. Das Vermittelnde, zu dem das Individuum sich im Cultus verhält, ist als das Objective, dessen das Individuum theilhaftig werden soll, als Hostie und als Genuß derselben, in der Messe immer noch vorhanden. Diese Hostie gilt einerseits, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist. Luther hat diese Weise verändert; er hat in dem, was das Abendmahl genannt wird, den mystischen Punkt beibehalten, daß das Subject in sich das Göttliche empfängt: aber behauptet, daß es nur insofern göttlich ist, als es in dieser subjectiven Geistigkeit des Glaubens genossen wird, und aufhört, ein äußerliches Ding zu seyn. In der Kirche des Mittelalters aber, in der katholischen Kirche überhaupt, ist die Hostie auch als äußerliches Ding verehrt: so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Excremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Aeußerlichkeit. Dieß ist der Mittelpunkt des ungeheuern Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruche bleibt: so daß die Hostie, noch als bloß äußerliches Ding festgehalten, dennoch dieß Hohe, Absolute seyn soll.

Mit dieser Aeußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtseyn über dieß Verhältniß: da ist denn das Bewußtseyn

des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Andern, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, d. h. geweiht werden muß; was auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen ist. Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien.

Außerdem ist aber noch das Verhalten des Subjects in ihm selbst, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sey, zu betrachten. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß diese Theilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden; das ist seine Reinigung von Sünden. Dazu gehört aber: erstens überhaupt zu wissen, was Böses ist; zweitens, daß das Individuum das Gute und Religiöse wolle; drittens, daß der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Da nun doch das Innere, das Gewissen rechter Art seyn soll, so müssen die begangenen Fehler aufgehoben und ungeschehen gemacht, der Mensch muß immer gereinigt, gleichsam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen, das ihn ausschließende Negative immer von Neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze gegeben: so daß nicht aus der Natur des Geistes gewußt werden kann, was gut und böse ist. So ist das göttliche Gesetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Besitz seyn muß; und die Priesterschaft ist geschieden von den Andern, so daß sie ausschließlich weiß sowohl die Bestimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel: d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Cultus religiös ist, und zur Gewißheit kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig sey. Ebenso wie der Kirche in Beziehung auf den Cultus das Austheilen der Gnadenmittel als äußerlicher Besitz zukommt, so ist sie auch im Besitz der moralischen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Besitz des Gewissens, wie des Wissens überhaupt; so daß das Innerste des Menschen, die Zurechnungs-

fähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht, und das Subject bis in das Innerste selbstlos ist. Die Kirche weiß auch, was das Individuum thun soll: die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Abfasten, Abprügeln, Abmarschiren, Pilgrimschaft u. s. w. Das ist nun ein Verhältniß der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl, wie in den trivialsten Handlungen. — Dieß sind die Hauptverhältnisse der Aeußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen.

3. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philosophie näher bestimmt; aber in den barbarischen Völkern konnte das Christenthum nur diese Form des Aeußerlichseyns haben, und dieß gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt, und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit; solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die Germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und unendliche Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an die Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt, aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zum Grunde; und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist. Das Denken erscheint also nicht als von sich ausgehend und sich in sich gründend, sondern als wesentlich selbstlos und abhängig von einem gegebenen Inhalt, der kirchlichen Lehre, die, obzwar selbst speculativ, doch auch die Weise des unmittelbaren Daseyns äußerlicher Gegenstände in sich enthält.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter ist im Allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes; denn dieser ist noch im Besitz der Priesterschaft. Der Sohn ist das vom Vater sich Unterscheidende, und aufgefaßt als im Unterschiede bleibend, so daß der Vater in ihm nur an sich ist; aber die Einheit Beider ist erst der Geist, der Sohn als Liebe. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick bei dem Unterschiede auf, ohne die Identität zugleich zu setzen, so ist der Sohn das Andere; und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der Charakter der Philosophie im Mittelalter ist also zweitens ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophiren, das mit absoluten Voraussetzungen behaftet ist; denn es ist nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, sondern mit der Form einer Aeußerlichkeit gesetzt. Es ist so hier in der Philosophie derselbe Charakter vorhanden, wie in dem Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den concreten Charakter erinnert: wie denn in einer Zeit immer Eine Bestimmung ausgeprägt ist. Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Princip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus speculativ sind. Eine Seite darin ist, daß die Idee mit dem Herzen aufgefaßt wird, wenn wir Herz den einzelnen Menschen nennen. Die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieser Mensch; dieß ist die Identität des Geistes mit Gott für das Herz, als solches. Aber dieser Zusammenhang selbst, da er zugleich ein Zusammenhang ist mit Gott in Gott, ist deßwegen unmittelbar mystisch, speculativ; so liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erst die Kirchenväter und dann die Scholastiker genügt haben.

Indem aber drittens der Gegensatz der kirchlichen Lehre, und des weltlichen Menschen besteht, der sich aus dieser Barbarei zwar durch den Gedanken herausgearbeitet hat, aber an seinem gesunden Menschenverstande noch nicht in die Vernünftigkeit

hineingedrungen ist: so hat die Weise des Philosophirens in dieser Zeit, zum Orientiren des formellen Denkens, noch keinen concreten Inhalt. Wir können uns auf das menschlich concrete Gemüth berufen, haben darin als Denkende und Fühlende lebendige Gegenwart; solcher concrete Inhalt hat in den Gedanken des Menschen Wurzel, und macht den Stoff für sein selbstständiges Bewußtseyn aus. Das formelle Denken orientirt sich daran; die Verirrungen des abstracten Reflectirens haben an solchem Bewußtseyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze setzt, und die Verirrungen auf menschlich Concretes zurückführt. Was aber bei den Scholastikern auch über solchen Inhalt reflectirt wird, hängt dann haltungslos an den Bestimmungen des formellen Denkens, des Schließens; und was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, Gesetze der Natur u. s. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht vom gesunden Menschenverstand bestimmt. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses; und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt und in das Geistige hinübergetragen, insofern zu Bestimmungen des Höhern fortgegangen werden soll. Diese drei Punkte bilden hier den allgemeinen Charakter des Philosophirens. —

Wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Hauptmomente herausheben. Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena, der um das Jahr 860 blühte, und nicht mit dem spätern Duns Scotus verwechselt werden muß. Sein Vaterland ist nicht ganz bestimmt: es ist ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland war; denn Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der Erste, mit dem nun eine wahrhafte Philosophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hier und da einzelne Schriften des Aristoteles bekannt, schon dem Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechischen war sehr beschränkt und selten. Er zeigt einige Kenntniß der Griechischen,

Hebräischen und selbst der Arabischen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er übersetzte auch aus dem Griechischen in's Lateinische Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem spätern Griechischen Philosophen aus der Alexandrinischen Schule, der besonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, die Brucker (Hist. crit. phil. T. III, p. 521) nugae et deliria Platonica nennt. Michael Balbus, Kaiser von Konstantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiser Ludwig dem Frommen diese Schriften zum Geschenk gemacht; Karl der Kahle ließ sie sich von Scotus, der sich lange an seinem Hofe aufhielt, übersetzen. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von Alexandrinischer Philosophie bekannt. Der Papst zankte mit Karl, und beklagte sich bei ihm über den Uebersetzer, dem er den Vorwurf machte, „er hätte das Buch der Gewohnheit gemäß ihm vorher schicken und approbiren lassen sollen." Nachher lebte Johannes Scotus in England, als Vorsteher einer Akademie zu Orford, die von König Alfred gestiftet worden.[1]

Auch schrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfsinn haben: Ueber die Natur und deren verschiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. s. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philosophisch zu Werke, in der Weise der Neuplatoniker, nicht frei aus sich, erzählend. So freuen wir uns in der Weise des Erzählens bei Plato, auch bei Aristoteles, einen neuen Begriff zu finden, und in Vergleichung mit Philosophie richtig und tief zu finden; hier aber hat man Alles schon fertig. Immer wurde bei Scotus die Theologie noch nicht auf Exegese und Autorität der Kirchenväter gebaut; die Kirche verwarf aber auch vielfach seine Schriften. So sind dem Scotus von einer Lyoner Kirchenversammlung Vorwürfe gemacht worden, indem sie sagte: „Es sind zu uns die Schriften eines prahlerischen, ge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 614—617; Bulaeus: Hist. Universitatis Parisiensis, T. I, p. 184.

schwätzigen Menschen gekommen, der von der göttlichen Vorsehung und Prädestination auf menschliche Weise, oder, wie er sich selbst rühmt, mit philosophischen Argumenten disputirt, ohne sich auf die heilige Schrift zu stützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; sondern er wagt, dieß aus sich zu vertheidigen, und auf seine eigenen Gesetze zu stellen, ohne sich den göttlichen Schriften und Autoritäten der Väter zu unterwerfen."[1] Scotus Erigena sagte daher schon: „Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und die wahre Religion ist die wahre Philosophie."[2] Die Trennung ist erst später. Scotus machte nun so den Anfang; er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholastikern.

B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte.

Die nähere scholastische Philosophie hält sich vielmehr an die Glaubenslehre der christlichen Kirche; das kirchliche System, was sie dabei zu Grunde legte, wurde früh durch Kirchenconcilien festgesetzt, während der Glaube der evangelischen Kirche schon vor diesen Concilien, auf die sich die katholische Kirche stützt, vorhanden gewesen ist. Die Hauptgedanken und Interessen des Denkens, die den Scholastikern eigen sind, sind einerseits der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, andererseits die Beweise vom Daseyn Gottes, eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe

[1] Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 182. (Tennemann, Bd. VIII, S. 71—72.)

[2] De praedestinatione. Prooemium. (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris. 1650. T. I, p. 103.)

zu bauen. Hernach werden auch die gesammten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten die Scholastiker Zweige, Modificationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Raisonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den ältern und reinern Scholastikern. Anselmus und Abälard haben sich unter den spätern berühmt gemacht.

a. Anselmus.

Unter denjenigen, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselmus ein sehr angesehener und geehrter Mann: geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, wurde er 1060 Mönch zu Bec, und sogar 1093 zum Erzbischof von Canterbury erhoben; er ist 1109 gestorben.[1] Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum Denken Folgendes: „Unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die, welche sich des Namens eines Christen rühmen; denn von diesen wird mit Recht verlangt, daß sie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit unverbrüchlich halten werden. Jenen muß vernünftig aufgezeigt werden, wie unvernünftig sie gegen uns streiten. Der Christ muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen, nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen: noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Sondern wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, so hat er

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 115, 117.

seine Freude daran: wo nicht, so verehrt er." [1] Sehr merkwürdig sagt er, was das Ganze seines Sinnes enthält, in seiner Abhandlung Cur Deus homo (I, 2), die reich an Speculationen ist: „Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu seyn, wenn wir im Glauben fest sind, und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wissen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anselmus aber und die Scholastiker haben das Gegentheil sich zum Zweck gemacht.

Anselm kann ganz besonders als der Grundleger der scholastischen Theologie von dieser Seite angesehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raisonnement zu beweisen, was geglaubt wurde — daß Gott ist —, ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe, und quälte ihn lange. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, daß er die göttlichen Wahrheiten durch die Vernunft beweisen wollte, und war angst und bange davor: endlich aber sey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem Proslogium. [2] Dieß ist der sogenannte ontologische Beweis vom Daseyn Gottes, den er aufgestellt hat, und der ihn besonders berühmt gemacht hat. Dieser Beweis ist bis auf die Kantischen Zeiten, und von dem, welcher noch nicht bis zum Kantischen Standpunkt gekommen ist, noch bis auf die heutige Zeit, unter der Reihe der Beweise genannt worden. Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, ist der absolute Gedanke, als objectiv; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, so sind sie nicht das Wahre an und für sich, sondern dieß ist das Unendliche. Auch kannten die Scholastiker wohl aus der Aristotelischen Philosophie den metaphysischen Satz, daß die Möglichkeit nichts für sich, sondern

[1] Anselmi Epistol. XLI, l. 11. (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160.)

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.), p. 6.

schlechthin eins mit der Wirklichkeit ist. Später dagegen bei Anselm tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Seyn auf. Es ist merkwürdig, daß jetzt erst durchs Mittelalter im Christenthum und nicht früher der allgemeine Begriff und das Seyn, wie in der Vorstellung, in dieser reinen Abstraction als diese unendlichen Extreme festgestellt wurden, und so das höchste Gesetz zum Bewußtseyn gekommen ist; es ist aber die höchste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewußtseyn zu bringen. Nur blieb es bei der Entzweiung als solcher stehen, wiewohl Anselm auch die Verbindung beider Seiten gesucht hat. Während aber bisher Gott als das absolut Seyende erschien, und ihm das Allgemeine als Prädicat beigelegt wurde: so fängt mit Anselm der umgekehrte Gang an, daß das Seyn zum Prädicate wird, und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subject, aber des Denkens. Wenn so einmal das Seyn Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtseyn gesetzt ist: so ist das Selbstbewußtseyn auf dem Wege, in sich zurückzukehren. Dann fällt die Frage ein: Ist Gott? während nach der andern Seite die Hauptfrage war: Was ist Gott?

Der ontologische Beweis, welcher der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes ist, nahm mithin die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat; dieser Beweis fließt also aus dem Begriffe Gottes, daß er das allgemeine Wesen der Wesen. Der Inhalt dieses Raisonnements ist bei Anselm (Proslogium, c. 2.) folgender: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey; etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender (insipiens) wird also überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann; denn so wie er dieß hört, versteht er es: und Alles, was man versteht, ist im Verstande. Dasjenige nun aber, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann doch gewiß nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedach-

tes genommen wird, kann also auch genommen werden, daß es sey: das ist aber größer," als das nur Gedachte. „Wäre also das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das ist aber doch wahrlich unmöglich; es existirt also ohne Zweifel Etwas, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl im Verstande als in der Sache." Die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande seyn; es muß dazu gehören, daß sie existire. So erhellt, daß das Seyn oberflächlicher Weise unter das Allgemeine der Realität subsumirt ist, daß insofern das Seyn nicht in den Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Das ist ganz richtig; nur ist der Uebergang nicht gezeigt, daß der subjective Verstand sich selbst aufhebt. Dieß ist aber eben die Frage, die das ganze Interesse ausmacht. Indem Realität oder Vollkommenes *gesagt* wird, so daß es noch nicht *seyend* gesetzt ist: so ist es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengesetzt, als daß dieß unter es subsumirt wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten; und wir sehen darin das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Gegensatz von Seyn und Denken ist der Anfangspunkt der Philosophie: das Absolute, das die beiden Gegensätze in sich enthält, — ein Begriff, nach Spinoza, der sein Seyn zugleich in sich schließt. Gegen Anselmus ist aber zu bemerken, daß die formell logische Weise des Verstandes, der Gang des scholastischen Raisonnirens darin vorhanden ist; der Inhalt ist wohl richtig, die Form aber mangelhaft. Denn erstens wird die Bestimmung, „der Gedanke eines Höchsten," als das prius vorausgesetzt. Das Zweite ist, daß es zweierlei Gedachtes gebe, eines das sey und ein anderes, das nicht sey; der Gegenstand, der nur gedacht sey, ohne zu seyn, sey ein ebenso unvollkommener als der, welcher nur sey, ohne gedacht zu werden. Das Dritte ist, das Höchste müsse also auch seyn. Es darf aber das Höchste, der Maßstab,

an dem das Weitere gemessen werden soll, keine bloße Voraussetzung seyn, wie wir sie im Begriff des Vollkommensten aufgestellt finden, als eines Inhalts, der Gedanke ist und zugleich ist. Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, ist also zwar der wahrhafte Gehalt; weil Anselm ihn aber nur in Form des Verstandes vor sich hatte, so sind die Gegensätze nur in einer dritten Bestimmung — dem Höchsten —, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und an ihr gemessen. Hierin liegt, daß man zunächst den subjectiven Gedanken, und unterschieden davon das Seyn hat. Wir geben zu, daß, wenn wir einen Inhalt denken (und ob dieß Gott sey oder irgend ein anderer, scheint gleichgültig): so kann es der Fall seyn, daß dieser Inhalt nicht sey. Die Bestimmung, „ein Gedachtes, das nicht ist," wird nun unter jene Regel subsumirt, und ist ihr nicht angemessen. Wir räumen ein, daß das Wahrhafte ist, was nicht bloß Denken ist, sondern auch ist. Von diesem Gegensatze spricht man hier aber nicht. Allerdings wäre Gott unvollkommen, wenn er bloß Gedanke wäre, und nicht auch die Bestimmung des Seyns hätte. In Bezug auf Gott müssen wir aber das Denken gar nicht als bloß subjectiv nehmen; der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke, und so müssen wir ihm die Bestimmung des Seyns zuschreiben. Umgekehrt wäre Gott nur Seyn, würde er nicht als Selbstbewußtseyn von sich selbst gewußt, so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.

Kant dagegen hat den Anselmischen Beweis aus dem Grunde angegriffen und verworfen — welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen ist —, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seyns und Denkens das Vollkommenste sey. Was Kant so heutiges Tages aufzeigt, daß das Seyn und Denken verschieden sey, und mit dem Denken noch gar nicht gesetzt sey, daß es sey', kritisirte nun schon zu jener Zeit ein Mönch, Gaunilo, der gegen diesen Beweis des Anselm einen liber pro in-

sipiente geschrieben hat, wogegen Anselm selbst seinen liber apologeticus adversus insipientem richtete.[1] So sagt Kant (Kritik d. reinen Vernunft, S. 464 der sechsten Aufl.): Wenn wir uns hundert Thaler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Seyn in sich. Das ist allerdings richtig: was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt; sondern was nicht ist, ist eben nur eine unwahre Vorstellung. Von einer solchen ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dieß auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind, — das wußte Anselm ebenso gut. Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden sind; dieß ist die speculative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisirt, so wie es noch jetzt nach seiner Art gäng und gäbe ist, fehlt also nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen; und diese nur muß der Anfang seyn.

Andere Beweise, wie z. B. der kosmologische, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutes Wesen schließt, haben damit nicht die Idee des absoluten Wesens als Geist erschöpft, und sind ohne Bewußtseyn darüber, daß es ein Gedachtes ist. Der alte physicotheologische, den schon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organischen Zwecken, setzt zwar einen Verstand, ein reicheres Denken des absoluten Wesens, nicht nur das unbestimmte Seyn; aber in diesem Beweise bleibt es ebenso bewußtlos, daß Gott die Idee ist. Und dann was für ein Verstand ist Gott? Ein anderer, unmittelbarer; dann ist dieser Geist für sich. Ferner ist ebenso Unordnung; und es muß also noch etwas Anderes begriffen werden, als nur diese erscheinende Ordnung der Natur. Davon aber nach dem Daseyn Gottes zu fragen, seine gegenständliche Weise zu einem Prädicate zu machen, und so zu wissen, daß Gott Idee ist, bis dahin, daß das abso-

[1] Gaunilo: Liber pro insipiente, c. 5; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; Brucker, Hist. crit. phil. T. III, p. 665.

lute Wesen Ich = Ich, das denkende Selbstbewußtseyn ist, nicht als Prädicat, sondern so, daß jedes denkende Ich das Moment dieses Selbstbewußtseyns ist, ist noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir diese Form zuerst auftreten sehen, ist das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewußtseyns zu nehmen; dieß ist sich das Nichtige, und hat sein Selbstgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit selbst ist ihm auch solch' ein Prädicat; aber es ist damit noch nicht in sich zurückgekehrt, weiß vom Wesen, nur nicht von sich selbst.

Hiermit, sagt Tennemann (Bd. VIII, Abth. 1, S. 121) „hat Anselm den ersten förmlichen Grund zur scholastischen Theologie gelegt;" schon vorher aber war dasselbe, nur beschränkter, und nur für einzelne Dogmen vorhanden, wie auch noch bei Anselm. Seine Schriften zeugen von Tiefsinn und Geist; und er erregte die Philosophie der Scholastiker, indem er die Theologie mit der Philosophie verband. Die Theologie des Mittelalters steht so viel höher, als die der neuern Zeit; nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte. Dieß ist das Eine, was bei Anselm herauszuheben ist; das Andere ist, daß jener höchste Gegensatz von Denken und Seyn in seiner Einheit aufgefaßt wurde.

b. Abälard.

An Anselm schließt sich Peter Abälard an, die Beide vornehmlich dazu beitrugen, die Philosophie in die Theologie einzuführen. Abälard lebte um 1100, von 1079—1142; und ist durch seine Gelehrsamkeit bekannt, noch berühmter aber in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale.[1] Er ist nach Anselm zu großem Ansehen gelangt: und hat die

[1] Tiedemann: Geist d. specul. Philos. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.

Lehre der Kirche ebenso behandelt, besonders die Dreieinigkeit auf philosophische Weise zu beweisen gesucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juristen, so war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wissenschaften; es war der damalige Sitz der philosophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von tausend Zuhörern vorgetragen. Die theologische Wissenschaft und das Philosophiren darüber war in Frankreich (wie in Italien die Jurisprudenz) ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchst bedeutend, bisher nur zu sehr vernachlässigt ist. Es galt die Vorstellung, daß Philosophie und Religion ein und dasselbe seyen; was sie an und für sich auch sind. Man kam aber bald auf die Distinction, „daß Manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch seyn könne;" dieses hat die Kirche geläugnet. Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460—461) führt so aus einem Rescripte des Bischof Stephan an: „Sie sagen, daß dieß wahr sey nach der Philosophie, und nicht nach dem katholischen Glauben; als ob es zwei widersprechende Wahrheiten geben, und in den Aussprüchen der verdammten Heiden eine der Wahrheit der heiligen Schrift widerstreitende Wahrheit vorhanden seyn könne." Indem dann allerdings, durch die 1270 erfolgte Absonderung der vier Facultäten der Pariser Universität, die Philosophie von der Theologie ausgeschieden wurde, so wurde ihr doch zugleich verboten, theologische Glaubenssätze dem Disputiren zu unterwerfen.[1]

2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere ist die nähere bestimmtere Form, die die scholastische Theologie bekommen hat; so entstand jetzt in einer zweiten Richtung der scholastischen Philosophie das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der christlichen Kirche methodisch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphysischen Gründen.

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 457—458.

Diese stellte man nebst ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, so daß die Theologie in einem wissenschaftlichen Systeme dargestellt worden ist: während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geistlichen darauf beschränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Augustin namentlich und andern Kirchenvätern Stellen zusammenschrieb.

a. Petrus Lombardus.

Die Männer, die Jenes geleistet haben, waren erstens Petrus aus Novara in der Lombardei, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, der Urheber dieser Methode; er ist im Jahre 1164 gestorben. Petrus Lombardus stellte ein Ganzes von scholastischer Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs blieb. Er verfaßte so seine quatuor libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt: wie jeder scholastische Gelehrte damals ein Prädicat hatte, z. B. Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. s. f. Auch Andere bedienten sich dieses Titels für ihre Werke; so schrieb Robert Pulleyn sententiarum libros octo.[1]

Lombardus sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Concilien und Kirchenvätern, und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten, und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; und seine Antwort läßt die Sache oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht entschieden waren. Die Gründe werden also von beiden Seiten aufgezählt; auch die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man so eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in diesem oder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 764—768.

jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen will. Es kam doch Methode herein.

Ueberhaupt macht diese Mitte des zwölften Jahrhunderts die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte Theologie allgemeiner wurde. Das Buch des Lombardus ist im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae commentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten, während die Geistlichkeit die Seelsorge hatte. Jene Doctoren hatten große Autorität, hielten Synoden, kritisirten und verdammten diese oder jene Lehren und Bücher als ketzerisch u. s. f.: auf Synoden, oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doctoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen. Besonders verwarfen sie die Schriften von Mystikern, wie des Amalrich und seines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Ansicht, dem Proklus ähnlich, auf die Einheit zurückgingen. Amalrich, der 1204 als Ketzer angeklagt wurde, sagte z. B.: „Gott ist Alles, Gott und die Creatur sind nicht verschieden; in Gott sind alle Dinge, Gott ist die Eine allgemeine Substanz." David behauptete: „Gott ist die erste Materie, und Alles ist Eins der Materie nach und Gott eben diese Einheit." Er theilte alle Dinge in drei Klassen, Körper, Seelen, ewige immaterielle Substanzen oder Geister: „Das untheilbare Princip der Seelen ist der νοῦς, das der Geister Gott. Diese drei Principien sind identisch, und daher alle Dinge dem Wesen nach Eins." Seine Bücher wurden verbrannt.[1]

b. Thomas von Aquino.

Der Andere, der hier ebenso berühmt ist, als Petrus Lombardus, war Thomas Aquinas: aus dem gräflichen Ge-

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317, 325; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688; Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).

schlechte Aquino im Neapolitanischen auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca 1224 geboren. Er trat in den Dominicaner-Orden, und starb 1274 auf einer Reise zu einer Lyoner Kirchenversammlung. Er besaß eine sehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Aristoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Augustin. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, schrieb Commentarien über Aristoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch selbst eine summa theologiae (d. h. einen Lehrbegriff), die ihm, wie seine übrigen Schriften, das größte Ansehen erwarb, und ein Hauptbuch in der ganzen scholastischen Theologie wurde.[1] Es finden sich in diesem Buche zwar logische Förmlichkeiten, aber nicht dialektische Spitzfindigkeiten, sondern gründliche metaphysische Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philosophie.

Thomas von Aquino hat ebenso Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflösung abhängt. Das Hauptgeschäft der scholastischen Theologie hat darin bestanden, die summa des Thomas auszuführen. Die Hauptsache war, die Theologie philosophisch und weiter systematisch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sind in dieser Rücksicht die berühmtesten, und man hat sie bei allen weitern gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt. Zum Grunde liegen bei Thomas Aristotelische Formen, z. B. die des Substantiellen (forma substantialis), seiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre sagte er: Die materiellen Dinge bestehen aus Form und Materie; die Seele hat die substantielle Form des Steines in sich.[2]

c. Johannes Duns Scotus.

In Rücksicht der formellen Ausbildung der philosophischen Theologie ist ein Dritter berühmt, Duns Scotus, Doctor

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 802.
[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 554—561.

subtilis, ein Franciscaner, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, der nach und nach an dreißigtausend Zuhörer hatte. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doctor der dasigen neuen Universität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, starb jedoch daselbst bald nach seiner Ankunft am Schlagfluß, und soll lebendig begraben worden seyn. Er soll nur 34, nach Andern 43, nach Andern 63 Jahr alt geworden seyn; denn das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt.[1] Er schrieb Commentarien über den Magister sententiarum, die ihm den Ruhm eines sehr scharfsinnigen Denkers verschafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweise der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft.[2] Wegen seines Scharfsinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man sagte von ihm: „Er hat die Philosophie so ausgebildet, daß er selbst deren Erfinder hätte seyn können, wenn er sie nicht schon vorgefunden hätte; er wußte die Mysterien des Glaubens so, daß er sie fast nicht geglaubt hat: die Geheimnisse der Vorsehung, als ob er sie durchdrungen: die Eigenschaften der Engel, als ob er selbst ein Engel wäre; er schrieb in wenigen Jahren so Vieles, daß es zu lesen kaum Ein Mensch, es zu verstehen kaum irgend Jemand hinreicht."[3]

Es scheint nach allen Zeugnissen, daß Scotus der scholastischen Disputirmethode und dem Stoff derselben mit Gründen und Gegengründen in Schlüssen zu ihrem höchsten Gipfel verholfen; seine Manier ist, einer jeden Sentenz eine lange Reihe distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra beigefügt zu haben. Indem er seine Argumentationen in einer eben solchen Reihe auch widerlegte, so fiel damit auch wieder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 825—828; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 970.

[2] Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium (Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706).

[3] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetanischen Methode gewesen. Die Quodlibeta hießen Sammlungen vermischter Abhandlungen über einzelne Gegenstände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles spricht, aber ohne systematische Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargestellt wurde; die Anderen schrieben dagegen summas. Das Latein des Scotus ist sehr barbarisch, aber zur philosophischen Bestimmtheit gut geeignet; er hat eine unendliche Menge neuer Sätze, Wörter und Zusammensetzungen erfunden.

3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften.

Ferner ist eine dritte Richtung zu bemerken, die aus dem äußerlich geschichtlichen Umstand entsprang, daß zu Ende des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert die abendländischen Theologen allgemeiner mit den Aristotelischen Schriften und deren Griechischen und Arabischen Commentatoren in Lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter commentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Ansehen des Aristoteles stieg aufs Höchste.

a. Alexander von Hales.

Zuerst wird diese Bekanntschaft mit Aristoteles und den Arabern sichtbar in Alexander von Hales (gest. 1245), dem Doctor irrefragabilis. Der frühere Weg dieser Bekanntschaft ist schon oben (S. 119) angezeigt. Bisher war die Bekanntschaft mit Aristoteles dürftig, und beschränkte sich, wie wir (S. 121) sahen, viele Jahrhunderte hindurch besonders auf dessen Logik durch Boethius, Augustin und Kassiodor, was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat; nur bei Scotus Erigena sahen wir (S. 142—143) eine, wenn gleich ganz vereinzelte Kenntniß des Griechischen. In Spanien unter den Arabern blühten die Wissenschaften sehr, namentlich war die Universität Corduba in Andalusien Mittelpunkt der Ge-

lehrsamkeit; viele Abendländer reisten hierher, wie schon der als Gerbert früher so bekannte Pabst Silvester II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu studiren. [1] Besonders Arzneiwissenschaft und Alchimie wurden fleißig betrieben. Die christlichen Aerzte studiren dort bei Jüdisch-Arabischen Lehrern. Es sind vornehmlich die Aristotelische Metaphysik und Physik, die damals bekannt wurden; daraus sind Auszüge (summae) verfertigt worden. Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurden nun in endlose Unterscheidungen auf das Weiteste ausgesponnen, und in eigenthümliche syllogistische Verstandes-Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten; wodurch die dialektische Spitzfindigkeit noch sehr vermehrt ward, während das eigentlich Speculative bei Aristoteles im Hintergrund blieb für den Geist der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

Der Hohenstaufische Kaiser Friedrich II. ließ sodann Aristotelische Bücher aus Konstantinopel kommen, und in's Lateinische übersetzen. Anfangs zwar, beim ersten Erscheinen der Aristotelischen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Lesen von seiner Metaphysik und Physik und den daraus verfertigten Summen, so wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. Auch kam 1215 der Cardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daselbst eine Visitation der Universität: worauf er anordnete, daß ordentliche Vorlesungen über die dialektischen Schriften des Aristoteles gehalten würden; doch verbot er das Lesen und die Vorträge über die Metaphysik und Naturphilosophie des Aristoteles, so wie über die daraus verfertigten Auszüge, und über die Lehre der Ketzer Dinanto und Amalrich, so wie des Spaniers Mauritius. Papst Gregor in einer an die Universität von Paris 1231 erlassenen Bulle, ohne der Metaphysik zu gedenken, verbot die Bücher der Physik, so lange bis sie geprüft und von allem Verdachte des

[1] Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p. 135.

Irrthums gereinigt seyn würden. Später aber, 1366, wurde im Gegentheil von zwei Cardinälen verordnet, daß Niemand sollte Magister werden können, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristoteles, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studirt und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.[1] Erst viel später jedoch, als überhaupt Griechische Literatur sich wieder verbreitet hatte, ist man mit dem Griechischen Texte der Aristotelischen Schriften mehr bekannt worden.

b. Albertus Magnus.

Unter denen, die sich durch das Commentiren der Aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken Albertus Magnus, der berühmteste Deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und studirte anfangs in Padua, wo sein Studir-Zimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominicanermönch, und lebte nachher in Cöln als Ordens-Provincial in Deutschland; er starb 1280. Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei andern schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner frühern Jahre gestorben. Daher führt man das

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 779, 697; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 353—359, und daselbst Anm. 3 (vergl. Jourdain, Gesch. d. Arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 165—176); Bulaeus: Hist. Univers. Paris. T. III, p. 82, 142; Launoius, De varia Arist. fortuna in Academ. Paris. c. IX, p. 210.

alte Sprichwort von ihm an: „Albertus ist schnell aus einem Esel ein Philosoph, und aus Einem Philosophen ein Esel geworden." Unter seiner Wissenschaft verstand man dann auch besonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholastik ganz fremd war, diese vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beschäftigte er sich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderem eine Sprechmaschine, vor der sein Schüler, Thomas von Aquino, erschrak, und nach ihr selbst schlug, weil er darin ein Werk des Teufels sah. Auch daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet,[1] während wir — den Wintergarten bei Faust doch ganz natürlich finden.

Albert hat sehr viel geschrieben, und wir haben davon noch einundzwanzig Folianten übrig. Er schrieb über den Dionysius Areopagita, commentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinern vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der Aristotelischen Werke, obschon er selber kein Griechisch, noch Arabisch verstand. Er schrieb auch über Aristoteles' Physik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geschichte der Philosophie findet sich bei ihm ein merkwürdiges Beispiel. Den Namen Epikureer leitet er (Opera, T. V, p. 530—531) davon her, daß sie auf der faulen Haut lägen (ἐπὶ cutem), oder auch von cura, weil sie sich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker stellt er sich vor, wie unsere Chorschüler; sie seyen, sagt er, Leute gewesen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen sich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei sehr gelehrt, die ersten Philosophen haben ihre Philosophie in Verse eingekleidet, und sie dann in den Hallen abgesungen; daher wurden sie Hallensteher (Stoici) genannt. Gassendi erzählt (Vita Epicuri, I, c. 11, p. 51), als die ersten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Hesiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wissen), Cäcina, oder, wie ihn

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788—798.

Andere nennen, Tetinnus, einen Freund des Cicero, und Isaacus, den Israelitischen Philosophen. Wie der dazu kommt, weiß man nun gar nicht. Aus den Stoikern führe Albertus dagegen Speusippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. Diese Anekdoten geben uns ein Bild des Zustandes der Bildung der damaligen Zeit.

4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Viertes, was anzuführen ist, ist ein Hauptgesichtspunkt, der das Mittelalter interessirt hat: die eigenthümliche philosophische Frage, die in dem Streit der Realisten und Nominalisten enthalten war, und sich nahe zu durch alle Zeiten der Scholastik hindurchzog. Was nun diesen Streit im Allgemeinen betrifft, so bezieht er sich auf den metaphysischen Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen; er beschäftigt die scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterscheidet ältere und neuere Nominalisten und Realisten, doch ist die Geschichte der Realisten und Nominalisten sonst sehr dunkel; und wir wissen mehr übers Theologische, als über diese Seite.

a. Roscelin.

Der Ursprung des Streites steigt bis in das elfte Jahrhundert zurück, Roscelin ist der älteste Nominalist; und der berühmte Abälard, obgleich er schon als Gegner des Roscelin auftritt, ist doch selbst noch Nominalist. Roscelin schrieb auch gegen die Dreieinigkeit, und wurde 1092 auf einer Kirchenversammlung von Soissons wegen Ketzerei verdammt; doch hatte er noch wenig Einfluß. [1]

Es handelt sich um das Allgemeine überhaupt (universale) oder die Gattung, das Wesen der Dinge; was bei Plato Idee

[1] Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 158.

genannt wurde, z. B., das Seyn, die Menschheit, das Thier. Die Nachfolger Plato's behaupteten das Seyn dieser Allgemeinen; man vereinzelte dieses, und so sollte z. B. die Tischigkeit auch real seyn (s. oben Th. II, S. 174—175). Wir machen uns Vorstellungen von einem Dinge, sagen „es ist blau;" dieses ist ein Allgemeines. Der Streit ist nun dieser, ob solche Allgemeinheiten etwas Reales an und für sich selbst seyen außer dem denkenden Subjecte, und unabhängig von dem einzelnen existirenden Dinge: so daß sie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander selbstständig existiren; oder ob das Allgemeine nur nominal sey, nur in der subjectiven Vorstellung, ein Gedankending. Diejenigen, welche behaupteten, daß die Universalien außerhalb des denkenden Subjects unterschieden vom einzelnen Dinge ein existirendes Reales seyen, das Wesen der Dinge allein die Idee sey, hießen Realisten, — hier in ganz entgegengesetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieser Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben; und der Idealismus steht dem entgegen, indem man später diejenige Philosophie so nannte, welche den Ideen allein Realität zuschreibt, dagegen behauptet, daß die Dinge, wie sie in der Einzelnheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind. Der Realismus der Scholastiker behauptete ebenso, daß das Allgemeine ein Selbstständiges, Fürsichseyendes, Existirendes sey; denn die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, also unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die Anderen, die Nominalisten oder Formalisten, behaupteten, wenn man Gattungen, das Universale bilde, so seyen dieß nur Namen, Formelles, Vorstellungen für uns, die wir machen, eine subjective Verallgemeinerung, ein Product des denkenden Geistes; nur das Individuelle sey das Reale.

Dieß ist nun der Gegenstand der Frage; sie ist von großem Interesse, und beruht auf einem viel höhern Gegensatze, als die Alten ge-

kannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Ideen oder Universalien, wie Seyn, Leben, Vernunft, seyen selbst nichts, als bloße abstracte Begriffe oder Gattungsnamen, die als solche an und für sich keine eigenthümliche allgemeine Realität haben: das Seyende, Lebendige sey nur im Individuum. Gegen diese Behauptung werden Gründe vorgebracht, woraus man ersieht, daß es häufig bis in's höchst Lächerliche geht, wie die christliche Welt zum Grunde gelegt wurde. Abälard wirft nämlich dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, seyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Christus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Theil des Worts „gebratener Fisch" — ich weiß nicht wo — verzehrt habe, da es nach ihm in Wahrheit keinen Theil gebe; welche Auslegung doch ungereimt und höchst frevelhaft seyn würde. [1] Wir raisonniren aus dem gesunden Menschenverstande nicht viel besser.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell seyn, die Universalien müssen mit den Individuen dem Wesen nach vereinigt seyn. [2] Später waren die beiden Partheien als Thomisten, vom Dominicaner Thomas von Aquino, und Scotisten, vom Franciscaner Johann Duns Scotus, berühmt. Doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe Realität haben und inwiefern, sehr mannigfaltige Modificationen und Schattirungen, so wie die Partheien sehr verschiedene Namen

[1] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band II, S. 26 (erste Ausgabe); Anselmus: De fide trinitatis, c. 2; Buhle: Lehrbuch d. Geschichte d. Philosoph. Theil V, S. 184; Abaelard. Epist. XXI; Tennemann, Bd. VIII, Abtheil. 1, S. 162—163.

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.

erhielten. Während der crasse Nominalismus also die allgemeinen Begriffe für bloße Namen erklärte, die nur in der Sprache Realität haben, und allein den Individuen Realität zuschrieb, der Realismus umgekehrt allein den Universalien Realität gab, das die individuellen Dinge Unterscheidende aber nur als ein Accidenz oder eine reine Differenz ansah (ohne daß beide Meinungen recht von dem Einen zum Andern kommen): so waren unter den Scholastikern, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einschränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinsten, des Seyns, der Entität, — die Individuation eine Negation ist Andere sagten, daß dieß Einschränkende selbst etwas Positives sey aber nicht durch eine Zusammensetzung eins mit dem Allgemeinen sey: sondern in einer metaphysischen Verbindung mit ihm stehe, d. h. einer solchen, wie der Gedanke sich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört, daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck dessen sey, was schon im allgemeinen Begriffe enthalten ist: so daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen gesetzten Differenz, doch einfach bleiben: übrigens sey Seyn Entität schlechthin ein Begriff. [1]

Thomas, welcher Realist war, setzte die allgemeine Idee als unbestimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), d. h. der Materie in ihren Dimensionen oder Bestimmungen: das Ur-Princip sey die allgemeine Idee, die Form könne als actus purus, wie bei Aristoteles, für sich seyn; die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als solcher seyen entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Substanzen dagegen bloße Formen. [2] Dem Scotus aber ist das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins, eins könne auch im Andern vorkommen; er behauptete also das Princip der Indivi-

[1] Tiedemann: Geist d. specul. Philos. Band V, S. 401—402; Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

[2] Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas: De ente et essent. c. 3 et 5.

duation, und das Allgemeine als formell. Die unbestimmte Materie werde durch einen inneren positiven Zusatz individuell; das Wesen der Dinge seyen ihre substantiellen Formen. Occam stellt die Ansicht des Scotus also dar: „In der außer der Seele seyenden Sache existirt dieselbe Natur realiter mit der zu einem bestimmten Individuum einschränkenden (contrahente) Differenz, nur formal unterschieden und an sich weder allgemein noch individuell, sondern unvollständig allgemein in der Sache und vollständig allgemein im Verstande.“ [1] Scotus hat viel darüber sich den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu. [2] So sehen wir, wie nahe damit zusammenhängt der Gedanke, den wir bei den Scholastikern erst finden, nämlich sogenannte Beweise vom Daseyn Gottes zu suchen und zu geben (s. oben, S. 146—151).

c. William Occam.

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später wieder nach Abälard zur Tagesordnung gebracht, und mit allgemeinem Interesse ausgebildet, besonders durch den Franciscaner Wilhelm Occam, aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, dessen Blüthe in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fällt; sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. s. f. Occam war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde, wie Roscelin und Abälard, gehabt hatte; seine zahlreichen An-

[1] Tiedemann: Geist d. spec. Philos. Bd. IV, S. 609—613; Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist. 3, Qu. 1—6; Occam: in libr. I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (Tennemann Bd. VIII, Abthl. 2, S. 852—853).

[2] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos. Band II, S. 110.

hänger hießen Occamisten und waren Franciscaner, während die Dominicaner den Namen der Thomisten behielten. Der Streit zwischen Nominalisten und Realisten entbrannte auf das Heftigste, und wurde auf das Aeußerste getrieben; so daß man noch ein Katheder zeigt, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. Von nun an wurde die Theologie in zwei Gestalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem). Auch schlich sich durch die innerlichen Kriege Frankreichs die Politik in das Verhältniß der Orden ein, und dieß erhöhte die Wichtigkeit des Streits, in den die Eifersucht die Partheien riß. Occam und sein Orden hat die Ansprüche der Fürsten, z. B. des Königs von Frankreich und des Kaisers von Deutschland Ludwig von Baiern, 1322 auf einem Convente seines Ordens und sonst, gegen die Anmaßungen des Papstes auf das Stärkste vertheidigt. Wilhelm sagte unter Anderem zum Kaiser: „Vertheidige Du mich mit dem Schwerdte, so werde ich Dich mit der Feder vertheidigen." Verbote der Pariser Universität, päpstliche Bullen wurden gegen Occam erlassen. Die Pariser Universität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über den er liest, schlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falsch zu erklären; sondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Kein Lehrer soll behaupten, daß kein Satz zu unterscheiden oder näher zu bestimmen wäre." Occam wurde 1328 in den Bann gethan, und starb 1343 zu München.[1]

Occam fragt in einer Schrift (in libr. I. Sentent. Dist. II,

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 846—848, 911—912; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 903, 944—945, 925, 939—940; Bulaeus: Hist. Univers. Paris., T. IV, p. 257, 265.

Quaest. 4), „ob was unmittelbar und zunächst durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein den Dingen, denen es gemeinschaftlich und gleichnamig ist, Innerliches und Essentiales ist, und doch realiter von ihnen unterschieden." Diese Bestimmung der Realisten wird näher von Occam so angegeben: „Ueber diese Frage ist die Eine Meinung, daß jegliches gleichnamige Allgemeine eine realiter außer der Seele existirende Sache ist im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (essentia) eines jeglichen Einzelnen real unterschieden ist von jedem Einzelnen" (von seiner Individualität) „und von jedem Allgemeinen; so daß der allgemeine Mensch eine wahre Sache ist außer der Seele, die realiter in jeglichem Menschen existirt, unterschieden von jeglichem Menschen, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Substanz, und so von allen Gattungen und Arten, sowohl den subalternen als den nicht subalternen." Das gleichnamige Allgemeine ist also hiernach nicht mit dem Selbst, dem letzten Punkt der Subjectivität identisch. „So viel allgemeine Prädicabilien es vom einzelnen Dinge giebt" — z. B. Menschheit, Vernunft, Seyn, Leben, Qualität u. s. w. —, „so viele real verschiedene Sachen sind darin, deren jede realiter von der andern, und von jenem Einzelnen unterschieden ist; und alle jene Sachen werden in sich keineswegs vervielfacht, so sehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derselben Art sind." Das ist die härteste Vorstellung der Selbstständigkeit und Absonderung jeder allgemeinen Bestimmung zu einer Sache. Occam widerlegt dieß, indem er sagt: „Keine Sache, die der Zahl nach Eine ist, kann, ohne daß sie verändert oder vervielfältigt wird, in mehrern Subjecten oder Individuen seyn. Die Wissenschaft bezieht sich immer nur auf Sätze über das, was gewußt wird; es ist also gleichgültig, ob die Glieder der Sätze gewußte Dinge außer der Seele, oder nur in der Seele sind; und darum ist es nicht nöthig, um der

Wissenschaft willen, allgemeine von den einzelnen real unterschiedene Dinge anzunehmen."

Occam stellt ferner jener ersten Meinung andere entgegen, entscheidet sich nicht gerade, doch bringt er ebendaselbst (Quaest. 8) am Meisten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales ist, das für sich seyende Subjectivität (esse subjectivum) weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es ist ein Gebildetes, das aber doch objective Realität (esse objectivum) in der Seele hat, während die äußere Sache diese objective Realität als für sich seyendes Subject (in esse subjectivo) hat. Dieß geht auf folgende Weise zu. Der Verstand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet sich eine ähnliche Sache im Geiste nach: so daß, wenn er productive Kraft hätte, er sie, wie ein Künstler, als numerisches Eins von der frühern unterschieden in einem an und für sich seyenden Subjecte herausseßen würde. Wem das nicht gefällt, daß diese Vorstellung gemacht genannt werde: so kann man sagen, die Vorstellung und jeder allgemeine Gattungsbegriff sey eine im Geiste subjectiv existirende Qualität, welche ihrer Natur nach das Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele ist, wie das Wort ein Zeichen der Sache, welches der Bezeichnende willkührlich erfindet." Tennemann sagt (Bd. VIII, Abth. 2, S. 864): „Eine Folge von dieser Theorie war, daß das Princip der Individuation, welches den Scholastikern so viel zu schaffen gemacht hatte, als unnöthig ganz auf die Seite geschoben wurde." So ist in der That die Hauptfrage bei den Scholastikern die Bestimmung des Allgemeinen; und diese für sich höchst wichtig und bezeichnend für die Bildung der neuern Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstract, sondern vorgestellt, gedacht als Alles in sich befassend. Bei Aristoteles war das Allgemeine im Urtheil das Prädicat der Dinge, im Schluß der terminus major. Bei Plotin, besonders bei Proklus, ist das Eine noch unmittheilbar, und wird nur aus seinen Ordnungen erkannt. Weil die christliche Religion aber die offen-

bare ist, so ist Gott damit einerseits nicht mehr das Unnahbare, Unmittheilbare, ein Verschlossenes: sondern eben die verschiedenen Stufen des Hervorgangs aus ihm sind selbst seine Manifestation, das Dreieinige also das Offenbare; so daß nicht die Triaden und das Eine unterschieden sind, sondern eben diese drei Personen in Gott selbst Gott und Einer sind, d. h. für Anderes seyend, in sich relativ. Der Vater, der Israelitische Gott, ist dieß Eine; das Moment des Sohnes und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in der Gemeinde, dieses in der Natur. Bei den Neuplatonikern ist das Allgemeine dagegen nur das Frühere, daß dann bloß herausgeht; bei Plato und Aristoteles ist es mehr das Ganze, das All, das All-Eins.

d. Buridan.

Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. — Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominalisten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie jedoch wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Facultät sollte Aristoteles, seine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino erklärt und studirt werden. [1]

5. Formelle Dialektik.

Das dialektische Interesse ist auf's Höchste getrieben worden; doch wurde es ganz formeller Natur, und das ist der fünfte Punkt. Hierher gehört zunächst die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis. Dann war diese formelle Dialektik sehr erfinderisch, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 914—919, 945—947; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p. 706, 739—740.

waren, für ihre Behandlungsweise zu creiren. Das Letzte aber, was in dieser Rücksicht von den Scholastikern zu bemerken ist, ist dieses, daß sie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben: sondern daß auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellectuellen Vorstellungen und religiösen Ideen, als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt, in die Aeußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächst aufgefaßt ist, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff einerseits tief behandelt: andererseits, daß sie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht haben; so daß hier der schlechteste Sinn der Weltlichkeit, den es giebt, vorhanden ist. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich in der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion eine Menge von Vorstellungen in der Weise einer äußerlichen Bestimmung, die mit dem Geistigen zwar zusammenhangen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen. Werden diese Verhältnisse nun ausgesponnen, so entstehen eine Menge Gegensätze, Contraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt; von dieser Seite hat man sich späterhin unendlich lustig über die Scholastiker gemacht. Hiervon will ich einige Beispiele geben.

a. Julian Erzbischof von Toledo.

So suchte Julian, Erzbischof zu Toledo, mit dem größesten Ernste, als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten; er verfällt dabei in keine geringere Mikrologie, als wenn die Philologen Untersuchungen über die Griechischen Accente, Me-

tra und Abtheilungen der Verse anstellen. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Es ist kirchliche Lehre, daß der Mensch auferstehen wird; setzt man nun hinzu, daß er mit dem Leibe wird bekleidet werden, so tritt man damit in die sinnliche Sphäre. Untersuchungen, die bei dieser Frage vorkommen, sind folgende gewesen: „In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibes-Constitution? Werden die Fetten wieder fett, die Mageren wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen Alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?“ [1] So wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verschiedenen Seiten der übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren. Diese wurden, wenn auch oft nur temporär, als vom Lehrbegriff der Kirche freigelassen betrachtet. Denn der Lehrbegriff war nicht so bestimmt, daß nicht aus Kirchenvätern Alles zu beweisen gewesen wäre, bis ein Concilium oder eine particulare Synode entschied. Auch über die Beweise, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten; und außerdem wurde eben noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den sich freilich nicht die edlen Männer, die als Doctores und Schriftsteller bekannt sind, in endlichen Syllogismen und Formen ausgelassen haben, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten. Die scholastische Philosophie ist so das gerade Gegentheil von empirischer Verstandeswissenschaft, in der die Neugierde zu Hause ist, welche ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatsachen nachgeht.

[1] Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; Cramer: Fortsetzung von Bossuet, Th. V, Bd. 2, S. 88.

b. Paschasius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Anregung, und veranlaßte einen langen Streit. Paschasius Radbertus schrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es ist viel darüber geschrieben und disputirt worden.[1] Man hat da sogar von einem Accoucheur gesprochen, und dieß behandelt; und es sind viel Fragen aufgeworfen worden, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstracten, abgeschmackten, localen und kleinlichen Bestimmungen, die Gott nichts angehen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, dem Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich auch solche Fragen, wie: „Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung?" Thomas von Straßburg antwortete: Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.[2]

Lombardus fragt ferner: „Ob Gott Mehreres wissen kann, als er weiß?" als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die Engel immer gewesen?" Ebenso kommen sonst noch eine Menge Fragen über die Engel vor. „In welchem Alter ist Adam erschaffen worden? Warum ist Eva aus der Rippe, und nicht aus einem andern Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs, und nicht im wachenden Zustande des Menschen? Warum haben sich die ersten Menschen im Paradies

[1] Tennemann, a. a. O. S. 61; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.

[2] Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, S. 153.

nicht begattet? Wie sich die Menschen würden fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden seyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geist Mensch geworden seyen?" Eben dieß ist der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menschen nicht auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können?" [1]

Noch mehr solcher quaestiones sind von denen hinzugefügt, die diese Dialektik verspotteten, z. B. Erasmus in seinem Encomium moriae: „Ob in Christus mehrere Sohnschaften (filiationes) seyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib suppositirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Esels- oder Kürbisgestalt hätte erscheinen können? Auf welche Weise der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden seyn?" [2] — So wurden Zusammenstellungen und Unterscheidungen von Verstandesbestimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptsache ist, daß die Scholastiker wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, sie unter die sinnlichen Bestimmungen und Verhältnisse brachten. Eine völlige sinnliche Festigkeit, und diese ganz äußerlichen Formen der Sinnlosigkeit haben sie so in dieß rein Geistige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geschichte vernürnbergert. Es liegt in solchen Darstellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeschichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menschliches und Derbes; Gott ist allerdings nicht so fremd zu nehmen, nicht das Unnahbare: sondern es ist einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben. Ein Anderes aber ist es, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, und Ernst mit seiner Erkenntniß zu machen. Das Entgegengesetzte hiervon

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

[2] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

ist, argumenta pro und contra vorzubringen; denn sie entscheiden nicht, helfen nichts: ebenso wenig als Voraussetzungen, die nur sinnliche und endliche Bestimmungen, also unendliche Unterscheidungen sind. Diese Verstandesbarbarei ist ganz vernunftlos; es sah so aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine ist die Idee der christlichen Religion, und dazu die Philosophie des edlen Aristoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden, so weit hatten die Christen ihre geistige Idee heruntergebracht.

6. Mystiker.

Hiermit sind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der scholastischen Philosophie in Betracht kommen. In Rücksicht auf dieß Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, muß bemerkt werden, daß dieser Sucht nach Verendlichung aber auch einzelne edle Geister gegenüberstanden: als solche müssen hier sechstens noch die vielen großen Scholastiker herausgehoben werden, die man Mystiker genannt hat; denn obgleich sie von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern zu unterscheiden sind, so haben sie doch deren Richtung auf mancherlei Weise fortgesetzt, und sind damit verflochten. Diese haben weniger Antheil an diesem Disputiren und Beweisen genommen, und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten. Es sind zum Theil fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophiren in der Weise der Neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: wie früher Scotus Erigena. Bei solchen findet man ächtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, und hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft, und Betrachtungen, Vorschriften u. s. f. in diesem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerſon oder Gerſon, wurde 1363 geboren; er ſchrieb eine theologia mystica. [1]

b. Raimund von Sabunde.

Ebenſo hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im funfzehnten Jahrhundert, Profeſſor zu Toulouſe um 1437, in ſeiner theologia naturalis, welche er in einem ſpeculativen Geiſte auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen geſchrieben. Er ſuchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweiſen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott; ebenſo iſt Moralität aus dem Innern geſchöpft. [2] Dieſe reinere und einfachere Weiſe iſt dann jener gegenüber zu ſtellen, um den ſcholaſtiſchen Theologen auch Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete beſonders Phyſik, blieb aber ohne Wirkung; er erfand das Schießpulver, die Spiegel, Ferngläſer, und ſtarb 1294. [3]

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat ſich ſehr berühmt gemacht, beſonders durch die Kunſt des Denkens, die er aufſtellte, und ars magna nannte. Er wurde 1234 zu Majorca

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 955—956.

[2] Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſ. Band II, S. 157; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg.; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Band V, S. 290 flg.

[3] Tennemann, a. a. O. S. 824—829.

geboren, und ist eine von den excentrischen, gährenden Naturen, die sich in Allem herumwerfen. Er hatte Hang zur Alchemie und großen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Visionen von Jesus. Dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Asien und Africa sein Leben zu weihen; er lernte zu diesem Bekehrungswerk Arabisch, bereiste Europa und Asien, suchte um Unterstützung beim Papst und allen Königen Europa's nach, ohne darum die Beschäftigung mit seiner Kunst aufzugeben. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühseligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, und verfertigte bei vierhundert Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben starb er, als Heiliger und Märtyrer verehrt, 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Africa erlitten hatte. [1]

Näher war nun das Hauptbestreben der Kunst dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, wohinein alle Gegenstände fallen, der reinen Kategorien, danach sie bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Lullus ist so systematisch, wird aber dabei zugleich mechanisch. Er hat ein Tableau in Kreisen gemacht, denen Dreiecke eingezeichnet waren, wo hindurch die Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet, und sie vollständig aufzutragen versucht; von diesen Kreisen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich. Er beschrieb nämlich sechs Kreise, deren zwei die Subjecte, drei die Prädicate, und der äußerste die möglichen

[1] Rixner: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.

Fragen angiebt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben BCDEFGHIK wählte. So hat er erstens neun absolute Prädicate um die Tafel geschrieben: Güte, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wollen, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann neun relative Prädicate: Verschiedenheit, Einhelligkeit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerseyn, Gleichseyn, Kleinerseyn; drittens die Fragen: Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beschaffenheit? Wann? Wo? Wie und womit? von denen die neunte zwei Bestimmungen enthält; viertens neun Substanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Mensch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; fünftens neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantität, Qualität, Relation, Thätigkeit, Leiden, Haben, Lage, Zeit, Ort; und sechstens neun moralische Beziehungen, die Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit, — und die Laster: Neid, Zorn, Unbeständigkeit, Geiz, Lüge, Gefräßigkeit, Schwelgerei, Stolz, Trägheit (acedia). Diese Kreise mußten nun auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Combinationen zu geben. Durch die Regeln des Herumdrehens, nach denen alle Substanzen die für sie passenden absoluten und relativen Prädicate erhielten, sollte die allgemeine Wissenschaft, die Wahrheit und Erkenntniß der concreten Gegenstände überhaupt erschöpft werden. [1]

C. Standpunkt der Scholastiker überhaupt.

Wir haben nach diesen Specialien ein Urtheil über die Scholastiker, eine Rechenschaft von ihnen zu geben. So hoch

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 834—836; Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae 1835, Fasciculus II, p. 243—264).

auch die Gegenstände waren, die sie untersuchten, so edele, tiefsinnige, gelehrte Individuen es auch unter ihnen gab: so ist doch dieß Ganze eine barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Inhalt, die uns kein wahrhaftes Interesse erregt, und zu der wir nicht zurückkehren können. Denn obgleich der Stoff die Religion ist, so wurde doch das Denken so spitzfindig ausgebildet, daß diese Form eines leeren Verstandes sich nur in grundlosen Verbindungen von Kategorien herumtreibt. Die Scholastik ist diese gänzliche Verwirrung des trockenen Verstandes in dem Knorren der nordisch-Germanischen Natur. Wir sehen hier zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, und ein Reich des Todes. Das intellectuelle Reich, das äußerlich, droben ist, obzwar in der Vorstellung, wird dadurch, wenngleich seiner Natur nach das rein Speculative, doch verständigt und versinnlicht: nicht aber wie in der Kunst, sondern im Gegentheil als ein Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Wie schon Vater und Sohn ein sinnliches Verhältniß sind, so war die göttliche Welt (nicht so bei den Platonikern) für die Einbildungskraft und Andacht ausstaffirt mit Engeln, Heiligen, Märtyrern, statt der Gedanken; — oder die Gedanken sind eben eine strotzherne Verstandes-Metaphysik. In der übersinnlichen Welt war keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewußtseyns anzutreffen: in der unmittelbaren Welt der sinnlichen Natur dagegen keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer ihr, war. Das Daseyn der Kirche, als die Regierung Christi auf Erden, ist zwar höher, als die ihr gegenüberstehende äußerliche Existenz; denn die Religion muß das Zeitliche beherrschen, und durch die Unterwerfung der weltlichen Macht ward die Kirche Theokratie. Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war aber nur durch den Tod zu gelangen; doch war die natürliche Welt ebenso todt: belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, Maria, die Verstorbenen in einer jenseitigen Welt. Die Versöhnung war formell,

nicht an und für sich; denn sie war nur eine Sehnsucht des Menschen nach einer Befriedigung nur in einer andern Welt. Wozu alles dieses? Es liegt hinter uns als eine Vergangenheit, und muß uns für sich unbrauchbar bleiben. Doch hilft es nichts, das Mittelalter eine barbarische Zeit zu nennen. Es ist eben eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht eine unbefangene, rohe, sondern die absolute Idee und die höchste Bildung ist, und zwar durchs Denken, zur Barbarei geworden; was einerseits die gräßlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, andererseits aber auch der unendliche Quellpunkt einer höhern Versöhnung.

Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und ihr Treiben suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, die äußere und innere Erfahrung, Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität. Der Charakter z. B. der Griechischen Humanität war, daß alles Concrete, alles Interesse für den Geist, eine Präsenz in der menschlichen Brust, seine Wurzel in den Gefühlen und Gedanken des Menschen hatte. Das verständige Bewußtseyn, die gebildete Wissenschaft hat an solchem Inhalte ihren realen Stoff, worin sie bei sich selbst ist und bleibt; das Wissen beschäftigt sich allenthalben mit seinen Angelegenheiten, bleibt sich getreu, und an diesem Stoffe, an der Natur und deren festen Gesetzen, hat sein Ernst und sein Spiel den Maßstab und die Richtung, sich zu orientiren. Auch die Verirrungen auf diesem Boden haben ihr Ziel an dem festen Mittelpunkte des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes, und als Verirrungen selbst haben sie darin eine Wurzel, die als solche ihre Rechtfertigung hat; nur die einseitigen Entfernungen von der Einheit dieser Wurzel mit dem ganz concreten Grund und Keime sind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen sehen, ist die unendliche Wahrheit, als Geist ausgesprochen, einem Volke von Barbaren anvertraut, die nicht das Selbstbewußtseyn ihrer geistigen Menschheit, wohl eine Menschenbrust, aber noch keinen menschlichen Geist haben.

Die absolute Wahrheit realisirt, vergegenwärtigt sich noch nicht im wirklichen Bewußtseyn, sondern die Menschen sind aus sich herausgerissen; für sie befindet sich dieser Inhalt des Geistes noch in sie, als in ein fremdartiges Gefäß, voll des intensivsten Triebes physischen und geistigen Lebens, hineingelegt, aber als ein centnerschwerer Stein, dessen ungeheueren Druck sie nur empfinden, den sie aber nicht verdauen, und mit dem Triebe noch nicht assimiliren; so daß sie nur Beruhigung und Versöhnung finden können, indem sie schlechterdings außer sich kommen, und wild in dem und durch das geworden sind, was ihren Geist ruhig und mild machen sollte.

Wie die Wahrheit noch nicht das Fundament der Wirklichkeit war, so war denn auch die Wissenschaft ebenso bodenlos. Der denkende Verstand macht sich zwar erstens an die Mysterien der Religion, die, als ganz speculativer Inhalt, nur für den vernünftigen Begriff sind. Da aber der Geist, dieses Vernünftige, noch nicht in das Denken eingekehrt ist: so ist das Denken noch ein gottverlassenes, nur abstracter, endlicher Verstand, ein in sich nur formelles, gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist, selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft dieser Verstand also ganz aus einem Solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt; doch ist er damit überhaupt nicht beschränkt, sondern in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen maßlos: gleichsam wie wenn man mit Willkühr Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, daß sie für sich einen concreten Sinn ausdrücken sollen, die nur sprechbar seyn, keine Grenze haben sollen, als die Möglichkeit, d. h. daß sie sich nicht widersprechen.

Insofern zweitens der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen; die Einsicht, daß es so seyn muß, kann wohl aufgewiesen werden, wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas zu wünschen übrig, damit die Befriedigung vollständig sey; bewiesen ist der Inhalt, aber ich begreife ihn doch nicht. So ist

der vortreffliche Satz Anselms (s. oben S. 147—148), an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht, zwar ein Beweis, aber nicht ein Begreifen des Daseyns Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; denn es fehlt das Ich, das innere Band, als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens. Zum Begreifen dieser Einheit, welches erst der wahrhafte Beweis seyn würde, gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschehe. Es müßte aus der Natur des Denkens selbst erkannt werden, wie es, für sich genommen, sich selbst negirt, und die Bestimmung des Seyns selbst darin liegt, oder wie das Denken sich selbst zum Seyn bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Seyn aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, und aus sich selbst sich zum allgemeinen Begriffe zu machen. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dieß, sich zum Seyn zu bestimmen. Das ist die Innigkeit, die nicht bloß die nothwendige Folge aus Voraussetzungen; hier aber ist nicht die Natur des Denkens und Seyns Object, sondern was sie sind, ist nur vorausgesetzt.

Wenn der Verstand von der Erfahrung, einem gegebenen concreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüth, Recht, Pflicht, was ebenso die Innigkeit ist, ausgeht, — wenn er seine Bestimmungen, so zu sagen, zum Behufe dieses Inhalts findet, und von da auf Abstractionen kommt, z. B. in der Physik auf Materie und Kräfte: so hat er, obgleich solche allgemeine Form nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen festen Punkt, an dem er sich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die sonst ins Maßlose fortginge. Oder wenn man die concrete Anschauung von Staat, Familie hat, so hat das Raisonnement an diesem Inhalt einen festen Punkt, der es dirigirt, — eine Vorstellung, welche die Hauptsache ist; die Mangelhaftigkeit seiner Form wird versteckt und vergessen gemacht, und der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber drittens nicht

von der Grundlage solcher Gegenstände ausgegangen, welche die Betrachtung regieren; bei diesem Verstande der Scholastiker war es vielmehr der Fall, daß sie die äußerliche Verstandesbildung als Tradition in den Kategorien empfangen und sich darin ausgebreitet haben. Weil kein Maß für diesen scholastischen Verstand vorhanden war, weder durch die concrete Anschauung noch durch den reinen Begriff selbst, so ist derselbe in seiner Aeußerlichkeit auch regellos geblieben. Später ist diesem geistverlassenen Verstande die Philosophie des Aristoteles als äußerlich in die Hände gefallen; sie ist aber ein zweischneidiges Schwert, ein höchst bestimmter, klarer Verstand, der zugleich speculativer Begriff ist, in welchem die abstracten Verstandesbestimmungen herausgenommen, haltungslos für sich, dialektisch übergehen und nur in ihrer Verbindung Wahrheit haben. Das Speculative ist dadurch gegenwärtig bei Aristoteles, daß solches Denken sich nicht dem Reflectiren für sich überläßt, sondern immerfort die concrete Natur des Gegenstandes vor sich hat; diese Natur ist der Begriff der Sache, und dieß speculative Wesen der Sache der regierende Geist, welcher die Reflexions-Bestimmungen nicht frei für sich läßt. Die Scholastiker aber haben die abstracten Verstandesbestimmungen, die immer ihrem absoluten Stoffe unangemessen sind, fest gemacht, und ebenso jedes Beispiel aus dem Leben als Stoff genommen; und da das Concrete ihnen widerspricht, so haben sie diese Verstandesbestimmungen nur festhalten können durch Bestimmen und Einschränken, damit aber sich in eine endlose Menge von Distinctionen verflochten, die selbst ebenso in dem Concreten gehalten und durch dasselbe erhalten würden. So ist kein gesunder Menschenverstand in solchem Treiben der Scholastik; dieser darf nicht gegen die Speculation, wohl aber gegen eine bodenlose Reflexion auftreten, indem er ein Substrat und eine Regel für die abstracten Verstandesbestimmungen enthält. Die Aristotelische Philosophie ist das Gegentheil von diesem Treiben, in demselben aber eben sich selbst entfremdet worden. Die feste Vorstellung der übersinnlichen Welt mit ihren Engeln u. s. f. war ein Stoff, den die Scholastiker ohne

alles Urtheil, barbarischer Weise weiter bearbeitet, und mit endlichem Verstande, so wie mit den endlichen Verhältnissen desselben bereichert und betrachtet haben. Es ist kein immanentes Princip im Denken selbst, sondern der Verstand der Scholastiker hat eine fertige Metaphysik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß seiner Beziehung auf das Concrete; diese Metaphysik wurde getödtet, und ihre Theile geistlos verzweigt und vereinzelt. Man könnte von den Scholastikern sagen, sie haben ohne Vorstellung philosophirt, d. i. ohne ein Concretes; denn esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas (τὸ τί ἦν εἶναι) haben sie zu Subjecten gemacht.

Dieser rohe Verstand hat viertens zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen seiner abstracten Allgemeinheit, die das Geltende war: wie denn auch im Politischen der Verstand auf's Gleichmachen geht. Dieser rohe Verstand hat nicht sich und seine Endlichkeit vernichtet, sondern den Himmel, die Idee, die intellectuelle, mystische, speculative Welt in seiner Anwendung schlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterschied (und kann es nicht), ob seine endlichen Bestimmungen hier gelten oder nicht. Daher jene sinnlosen Fragen, und die Bemühungen, sie zu entscheiden; denn sinnlos, ja abscheulich und abgeschmackt ist es, Bestimmungen, wenn auch mit richtiger Consequenz, in ein Feld zu übertragen, wo sie gar nicht hingehören, sobald es sich darum handelt, einen concreten Inhalt in seiner Allgemeinheit aufzufassen. Die Brücke vom Allgemeinen zum Besondern fehlt dabei diesem Verstande; und die Consequenzen, die er macht, läßt er als Vorstellungen seiner Phantasie im Nebulosen. Wenn z. B. das Recht in Kanonisches, Criminal-Recht u. s. w. eingetheilt wird, so ist der Eintheilungsgrund nicht aus dem Allgemeinen selbst genommen; und es ist dann unbestimmt, welche besondere Bestimmung dem allgemeinen Gegenstande zukommt. Ist dieser Gegenstand Gott, z. B. die Bestimmung desselben, daß er Mensch worden ist, so ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht aus ihrer Natur geschöpft. Weil Gott nur

überhaupt erscheint, so kann er es auf jegliche Weise; da kommt denn leicht, weil bei Gott nichts unmöglich ist, der Kürbis (s. S. 173) herein, indem es gleichgültig ist, in welcher Bestimmung das Allgemeine gesetzt wird. Beim Apfel im Paradiese fragt der Verstand, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. —

Wir haben näher die Principien, die eingetreten sind und einander gegenüber stehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geschichte und den nunmehrigen Standpunkt der Philosophie zu fassen. Zu dem Ende haben wir von dem weitern Fortgange des allgemeinen Geistes zu sprechen. Das Denken war nämlich dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geist war in ihm nicht mehr für den Geist thätig. Weil nun auf diese und ähnliche Weise der Idee des Geistes gleichsam das Herz durchstochen war, blieben die Theile geistlos und leblos, und wurden so von dem Verstande verarbeitet. Unter den Gelehrten zeigt sich die Unwissenheit über's Vernünftige, eine vollkommene, ungeheure Geistlosigkeit: ebenso die gräulichste, gänzliche Unwissenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Dieß Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche so herabgesetzt wurde, hob sich die Erhabenheit und geistige Uebermacht des Geistlichen über das Weltliche auf. Denn wir sahen, daß die übersinnliche Welt der Wahrheit, als die Welt der religiösen Vorstellungen, durch das Gleichmachen des Verstandes ruinirt wurde. Wir haben einerseits gesehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philosophische Weise, aber auch eine Ausbildung des formell logischen Gedankens, die Verweltlichung des an und für sich seyenden, absoluten Inhalts. Ebenso hat sich die existirende Kirche, dieses Daseyn des Himmels auf Erden, dadurch selbst mit dem Weltlichen ausgeglichen, daß es in Reichthum und Länderbesitz übergegangen ist; somit ist der Unterschied Beider getilgt, aber nicht auf eine für die Kirche vernünftige, sondern zugleich auf eine empörende Weise,

welche Verdorbenheit ist: zwar eine Wirklichkeit, aber eben die gräulichste, barbarischste. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, alles dieß ist das Religiöse, als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen, ebenso wie des Guten, sind ein Heraustreten in die Form der Endlichkeit, der Wirklichkeit, der Existenz des subjectiven Willens, während das Religiöse nur die Form der Unendlichkeit hat. Die Kirche aber ist in ihrem äußerlichen Daseyn unverletzlich, kann alle Gesetze des Guten ebenso über den Haufen werfen; jedes Vergehen an ihr ist Verletzung des Heiligen. Das Böse und seine Strafen werden unendlich gemacht, andere Meinungen auch mit dem Tode bestraft: so die Ketzerei, und dann die Heterodoxie gegen die abstractesten, leersten Bestimmungen einer endlosen Dogmatik. Abscheuliche Sitten und schlechte Leidenschaften, vollkommene Willkühr, Wollust, Bestechung, Liederlichkeit, Habsucht, Laster aller Art haben sich in der Kirche eingefunden, weil sie eben nicht durch Gesetze gehalten wird; und sie hat das Verhältniß der Beherrschung gegründet und festgehalten. Das Weltliche soll nur weltlich seyn; dieß ganz weltliche Regiment der Kirche will aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. Diese Vermischung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen erzeugt einerseits den Fanatismus, wie bei den Türken, andererseits die Demuth und **obedientia passiva** der Laicität gegen dieß Furchtbare. Dieser Ruin der übersinnlichen Welt, als vorgestellt im Erkennen und als gegenwärtige Kirche, ist es, der den Menschen aus einem solchen Tempel, Allerheiligsten, das verendlicht wurde, hat treiben müssen.

Gegen jene Entzweiung hat sich dann aber auf der andern Seite das Weltliche in sich vergeistigt; oder es hat sich in sich festgesetzt, und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die ge-

genwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der gegenwärtigen Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im zehnten Jahrhundert zeigte sich in der Christenheit der allgemeine Trieb, Kirchen zu bauen, ohne daß doch der Gott selbst gegenwärtig darin angeschaut werden konnte; so erhob sich die Christenheit in ihrer Sehnsucht, das Princip der Wirklichkeit als ihr eigenes in sich zu erobern. Nicht diese Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrschaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Papst sind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; sie genügten dem Geistigen nicht. Der Papst oder Kaiser ist nicht Dalailama, der Papst ist nur Statthalter Christi; Christus ist, als vergangene Existenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung gesetzt. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit, dieß eigentliche Haupt zu suchen; das ist die bewegende Triebfeder der Kreuzzüge. Die Christenheit suchte Christi äußerliche Gegenwart im Lande Kanaan, seine Spuren, den Berg, wo er gelitten, sein Grab; sie eroberte das heilige Grab. Was sie als wirklich vorstellt, erobert sie auch in der That als wirklich; aber Grab ist Grab, — sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. „Aber Du lässest ihn im Grabe nicht; Du willt nicht, daß ein Heiliger verwese." Die Christen meinten irrig, sie würden sich darin befriedigen: dieß sey es wahrhaft, was sie suchten; sie verstanden sich aber nicht. Diese heiligen Orte, der Oelberg, der Jordan, Nazareth, als äußere sinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, sind ein Vergangenes, eine bloße Erinnerung, kein Anschauen der unmittelbaren Gegenwart; sie fanden nur ihren Verlust, ihr Grab in dieser Gegenwart. Ohnehin Barbaren, suchten sie nicht das Allgemeine, die Weltstellung Syriens und Aegyptens, dieses Mittelpunkts der Erde, das im Handel frei Verbindende: wie Bonaparte es that, als die Menschheit vernünftig. So wurden sie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit und Abscheulichkeit, durch ihr eigenes Elend

(S. 136—137) zum Verständniß gebracht, daß sie sich hier getäuscht. Von dieser Erfahrung mußten sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachteten, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen. Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Gegenwart des Verstandes; das Denken, das eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem was sie thun, ihre Zwecke und Interessen, rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche ist damit in ihm selbst fest geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in sich erhalten.

Was das geschichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, so kann bemerkt werden, daß, wie wir einerseits die Selbstlosigkeit, das Verhältniß des Geistes, nicht bei sich zu seyn, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der andern Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbstständigkeit gründet, die nicht mehr nur selbstsüchtig ist. In jener ersten Selbstständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schranken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten; zwar ist die herrschende Ordnung das Feudalsystem mit der Leibeigenschaft, aber Alles darin ist doch ein rechtlich Festes. Das Recht hat aber seine Wurzel in der Freiheit, so daß das Individuum sich darin zur Existenz bringt und anerkannt wird: wenn auch hier noch Verhältnisse zum Privat-Eigenthum gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Die Feudal-Monarchie, die nun gegen das Princip der Selbstlosigkeit der Kirche auftritt, bestimmt zwar die wesentlichen Rechte nach der Geburt; die Stände sind aber nicht kastenmäßig, wie bei den Indiern, sondern in der kirchlichen Hierarchie z. B. konnte Jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. Es war übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, gesetzliche Freiheit nach und nach hervorgetreten. In Italien und Deutschland haben Städte als Bürger-Republiken ihr Recht erwor-

ben und durch die weltliche und kirchliche Gewalt anerkennen lassen; Reichthum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Auf diese Weise begann man allmählig, aus dem Feudalsystem herauszutreten: wie denn auch die Capitani ein solches Heraustreten sind. Als ein Aufheben der Selbstlosigkeit des Geistes kann auch angesehen werden, daß die Sprache lingua volgare wurde: so z. B. in Dante's göttlicher Komödie.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verläßt die Intellectual-Welt, und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zur endlichen Gegenwart getrieben. Mit diesem Umschwunge sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. Während die Kirche vorhin im Besitze der göttlichen Wahrheit zu seyn glaubte, so fühlte sich jetzt das weltliche Regiment, als es in sich Ordnung und Recht erhielt und aus der harten Zucht des Dienstes herausgebildet war, von Gott gestiftet zu seyn, das Göttliche mithin hier präsent zu haben, und für sich berechtigt zu seyn gegen das Göttliche in der Kirche, das gegen die Laien ausschließlich seyn sollte. Indem so die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewußtseyn das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in sich aufgenommen hat, ist der schroffe Gegensatz verschwunden. Die Macht der Kirche erschien als die Rohheit der Kirche, da sie nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, sondern im Geiste mächtig seyn soll. Es kam sofort in die Weltlichkeit das Bewußtseyn der Erfüllung der abstracten Begriffe mit der Realität der Gegenwart: so daß diese nicht mehr in sich ein Nichtiges sey, sondern auch in sich Wahrheit habe.

Damit stehen dann im Zusammenhang Handel und Künste. In den Künsten liegt, daß der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt; da jene Künstler eben so fromm waren, als Individuen die Selbstlosigkeit zu ihrem Princip zu haben: so waren sie es,

aus deren subjectivem Vermögen diese Darstellungen hervorgingen. Es hängt damit zusammen, daß das Weltliche sich so berechtigt in sich gewußt hat, Bestimmungen festzuhalten, die auf die subjective Freiheit sich gründen. Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Thätigkeit angewiesen, und selbst das Hervorbringende; die Menschen sind so dazu gekommen, sich frei zu wissen, ihre Freiheit anerkennen zu machen, und für eigene Interessen und Zwecke thätig zu seyn die Kraft zu haben. So kam der Geist wieder zu sich; er hat sich wieder gesammelt, und, wie in seine eigenen Hände, so in seine Vernunft geschaut. Diese Wiedergeburt ist als das Wiederaufleben der Künste und der Wissenschaften, die sich mit gegenwärtigem Stoff beschäftigten, bezeichnet: die Epoche, da der Geist Zutrauen zu sich selbst und zu seinem Daseyn faßt, und in seiner Gegenwart sein Interesse findet. Er ist in Wahrheit mit der Welt versöhnt, nicht an sich, jenseits im leeren Gedanken, am jüngsten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit ist; sondern es ist um die Welt zu thun, nicht als um eine vertilgte. Der Mensch, der das, was sittlich, Recht sey, zu suchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf solchem Boden finden, sondern hat sich umgesehen, dieses anderswo zu suchen. Die Stelle, wohin er gewiesen wurde, ist er selbst, sein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet sich der Geist in ihr überhaupt gegenwärtig.

Dritter Abschnitt.

Wiederaufleben der Wissenschaften.

Aus jener Entfremdung des tiefern Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte sich der Geist nun in sich selbst, und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewußtseyn sowohl in der übersinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen. Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, — ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbstbewegen aus sich, während bisher die Intellectual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung America's und die Auffindung des Weges nach Ostindien ausgegangen: und so ist besonders die Liebe zu den alten sogenannten heidnischen Wissenschaften wieder erwacht, indem man sich zu den Werken der Alten gewendet hat, die nun Gegenstände der Studien geworden sind, als studia humaniora, wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist; diese, obgleich dem Göttlichen zunächst gegenübergestellt, sind vielmehr selber das Göttliche, das aber in der Wirklichkeit des Geistes lebte. Daß die Menschen selbst etwas sind, hat ihnen ein Interesse gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind. Damit ist die nähere Seite verbunden, daß, indem die formelle Bildung des Geistes der Scho-

lastiker das Allgemeine geworden ist, das Resultat hat seyn müssen, daß der Gedanke sich in sich selbst weiß und findet; daraus ist dann der Gegensatz entsprungen vom Verstand, und von der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorstellung ist allgemein geworden, daß der Verstand etwas für falsch erkennen könne, was die Kirche behauptet; und es ist von Wichtigkeit gewesen, daß der Verstand sich so erfaßt hat, obschon im Gegensatz gegen das Positive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächste Weise, wie das Umschauen nach dem Menschlichen in Ansehung des Wissenschaftlichen sich hervorgethan hat, ist eben die gewesen, daß ein Interesse der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entstanden ist. Die Wiedererweckung der Wissenschaften und Künste, besonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philosophie war aber zuerst eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philosophie in ihrer frühern ursprünglichen Gestalt, ohne daß schon etwas Neues aufgekommen wäre; diese Bearbeitung alter Philosophien, die der Gegenstand einer Menge von Werken war, ist somehr nur die Wiederherstellung von etwas Vergessenem gewesen. Besonders das Studium der Griechen erwachte wiederum; die Bekanntschaft, die das Abendland mit den Griechischen Originalien gemacht hat, hängt mit äußern politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch die Kreuzzüge, und Italien durch den Handel, mit den Griechen in häufigem Verkehr, jedoch ohne sonderliche diplomatische Beziehungen; vom Orient hatte es sogar die Römischen Gesetze, bis ein Codex des corpus juris zufällig entdeckt wurde. Besonders aber ist das Abendland mit dem Griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des Byzantinischen Kaiserthums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des

Griechischen Kaiserthums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren dieß Gelehrte, und durch diese, die sich größtentheils im Abendlande niederließen, ist jene Liebe zum Alterthum dorthin verpflanzt. Petrarca lernte so Griechisch von Barlaam, einem Mönch in Calabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit Griechischem Ritus hatte; Barlaam hatte aber in Constantinopel Griechen kennen gelernt, insbesondere den Chrysoloras, der seit 1395 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, namentlich des Plato bekannt.[1] Man thut den Mönchen zu viel Ehre an, wenn man behauptet, daß sie uns die Alten aufbewahrt; ihre Werke, wenigstens die Griechischen, sind vielmehr aus Constantinopel gekommen, während die Lateinischen freilich im Abendlande conservirt worden. Auch wurde man jetzt hier erst mit den eigentlich Aristotelischen Schriften bekannt (s. S. 159), und dadurch sind die alten Philosophien wieder erweckt, wenn gleich diese mit ungeheuer wilden Gährungen vermischt wurden.

So wurde Theils die alte Platonische Philosophie, Theils die Neuplatonische, ferner die Aristotelische, Stoische, in Rücksicht auf Physik auch die Epikureische, und die Ciceronianische Popularphilosophie in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht und mit dem Widerspruch gegen die Scholastik zunächst geltend gemacht; Bemühungen, die jedoch mehr mit der Literatur- und Bildungsgeschichte zusammenhängen, und die Bildung beförderten, als daß sie durch die Originalität der philosophischen Production merkwürdig wären und wir einen Fortschritt daran kennen lernten. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, und Aristoteliker, Platoniker u. s. f., wenn auch in ganz anderer Weise, als bei

[1] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 125—128; Tennemann, Band IX, S. 22—23.

den Alten, aufgetreten sind. Die eigentliche philosophische Belehrung muß man aber in den Quellen selbst, den Alten, suchen.

1. Pomponatius.

Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter Anderem im Jahre 1534 von der Unsterblichkeit der Seele schrieb, und dabei nach einem, diesem Zeitalter ganz besonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles und der Vernunft sich nicht beweisen lasse.[1] Die Averroisten behaupteten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken assistire, sey immateriell und unsterblich, die Seele als numerisches Eins sterblich; und so behauptete auch Alexander Aphrodisiensis, sie sey sterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Concilium von Benevent unter Leo X. verdammt.[2] Die vegetative und empfindende Seele setzte Pomponatius (c. VIII, p. 36; c. IX, p. 51, 62—65) als sterblich: und behauptete, nur durch das Denken und die Vernunft habe der Mensch an der Unsterblichkeit Theil u. s. f. Pomponatius wurde vor die Inquisition gefordert; doch weil Cardinäle ihn beschützten, so wurde von der Sache weiter keine Notiz genommen.[3] So gab es noch viele andere reine Aristoteliker, besonders später allgemein unter den Protestanten. Die Scholastiker hießen fälschlich Aristoteliker; darum stritt die Reformation auch nur scheinbar gegen Aristoteles, eigentlich aber gegen die Scholastiker.

2. Bessarion, Ficinus, Picus.

Besonders lernte man nun auch Plato kennen, dessen Handschriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Constantinopel, lasen über Platonische Philosophie. Besonders Cardinal

[1] Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. VII—VIII, p. 35; c. IX, p. 57—58; c. XII, p. 89—90; c. XV, p. 142.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Pomponatius, l. l. c. III, p. 9; c. IV, 12; Tennemann, Bd. IX, S. 65—67.

[3] Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 164.

Bessarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Constantinopel, hat Plato im Abendlande bekannt gemacht.[1] — Ficinus, 1433 zu Florenz geboren, gestorben 1499, der geschickte Uebersetzer des Plato, ist ausgezeichnet; er ist es besonders, der die Neuplatonische Philosophie nach Proklus und Plotin wieder kennen lehrte. Ficinus schrieb auch eine Platonische Theologie. Ja, ein Medicäer in Florenz, Cosmus II., hat selbst im funfzehnten Jahrhundert eine Platonische Akademie gestiftet: wie überhaupt diese Medicäer, der frühere Cosmus, Lorenz, Leo X., Clemens VII., Künste und Wissenschaften geschützt, und klassische Griechische Gelehrte an ihren Hof gezogen haben.[2] — Zwei Grafen Picus von Mirandola, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat neunhundert Thesen, von denen fünfundfunfzig aus Proklus waren, aufgestellt, und alle Philosophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch sich als Fürst anheischig gemacht, den Abwesenden die Reisekosten zu bezahlen.[3]

3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont.

Später wurde die Epikureische Atomistik wieder erweckt, insbesondere von Gassendi gegen Cartesius; und aus ihr hat sich in der Physik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererscheinen der Stoischen Philosophie durch Lipsius. — In Reuchlin (Kapnio), der 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren wurde, und selbst einige Komödien des Aristophanes übersetzte, fand die Kabbalistische Philosophie einen Freund. Er wollte die eigentliche, ächte Pythagoreische Philosophie auch wieder ausbilden; doch ist Alles mit vieler Trübheit vermischt. Es war im Werke, alle Hebräi-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44—45.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.

[3] Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503—505; Tennemann, Band IX, S. 149.

schen Bücher in Deutschland durch einen Reichsschluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat sich das Verdienst erworben, dieß zu verhindern. [1] Durch den gänzlichen Mangel an Wörterbüchern wurde das Studium der Griechischen Sprache so erschwert, daß Reuchlin nach Wien reiste, um von einem Griechen Griechisch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, gestorben 1699, [2] viele tiefe Gedanken. — Alle diese Philosophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeschadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philosophen in sich faßt, aber vergangen ist, nicht die Frischheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat; sie ist eigentlich keine wahrhafte Philosophie, und ich lasse mich daher nicht näher darauf ein.

4. Ciceronianische Popularphilosophie.

Auch die Ciceronianische Weise des Philosophirens, eine sehr allgemeine Manier, wurde besonders erneuert; — ein populares Philosophiren, das eben keinen speculativen Werth, aber in Ansehung der allgemeinen Bildung dieses Wichtige hat, daß der Mensch darin mehr aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner innern und äußern Erfahrung schöpft, überhaupt aus seiner Gegenwart spricht. Ein verständiger Mensch sagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen u. s. f. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind eine große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für sich, Theils im Gegensatz gegen die Scholastiker. So sehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. Vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen

[1] Tennemann, Band IX, S. 164—165; Tiedemann: Geist d. spec. Phil., Band V, S. 483; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 358, 365—366; Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., Band II, S. 206.

[2] Tennemann, a. a. O. S. 228—230; Brucker. l. l. p. 721.

sind, und wenig inneren Werth haben: so wohlthuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstractionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtseyn nicht zu seinem Boden. Auch Petrarch schrieb so aus sich selbst, seinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieser Ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, namentlich in der Sprache. Den Deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte: wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden, z. B. durch Dante, Boccacio, Petrarch, während Petrarch's politische Werke in Lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen, ist etwas mein Eigenthum. Luther und Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüth entschieden. Melanchthon zeigt eine kühle, populare Philosophie, worin der Mensch selbst dabei seyn will, die also den ungeheuersten Contrast gegen die leblose, dürre Scholastik bildet. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist ein Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in die Geschichte der Religion, als der Philosophie.

B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie.

Eine zweite Reihe von Erscheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Bestrebungen in der Philosophie, die nur Bestrebungen blieben, nur der Zeit dieser ungeheuern Gährung angehören. Viele Individuen der damaligen Zeit sahen sich von dem bisherigen Inhalt, dem Object, das bisher die Stütze und den Halt des Bewußtseyns ausgemacht, von dem Glauben ver-

lassen. Neben jenem ruhigen Hervortreten der alten Philosophie sind so auf der andern Seite eine Menge Gestalten auffallend, in denen ein heißer Trieb zur denkenden Erkenntniß des Tiefsten und Concreten auf eine gewaltsame Weise sich aufgethan hat, der aber durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen, astrologischen, geomantischen und andern Kenntnissen verunreinigt war. Sie fühlten sich und wurden nur von dem Triebe regiert, aus sich heraus sich das Wesen zu schaffen, die Wahrheit zu schöpfen; — Menschen brausender Natur, von unstätem und wildem Charakter, enthusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Wiewohl allerdings in ihnen ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf, so haben sie sich doch wiederum auf die corrupteste Weise herumgetrieben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältnissen. Man findet so bei ihnen große Originalität, subjective Energie des Geistes; zugleich ist der Inhalt aber höchst vermischt und ungleich, und die Verworrenheit ihres Geistes groß. Ihre Schicksale, ihr Leben, wie auch ihre Schriften, die oft viele Folianten bilden, bezeichnen nur diese Unsicherheit ihres Wesens, die Zerrissenheit und die Empörung des Innern gegen das vorhandene Daseyn, und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebären. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulcans, der sich im Innern gebildet hatte, und neue Schöpfungen hervorbrachte, die indessen noch wild und unregelmäßig sind. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini, und Campanella, endlich Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Uebergangs, und fallen schon in die Zeit der Reformation.

1. Cardanus.

Hieronymus Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften füllen zehn Bände in Folio. Cardan wurde 1501 zu Pavia geboren, und ist zu Rom 1575 gestorben. Er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst in seinem Buch De vita propria beschrieben, und darin merkwürdiger Weise über seine Fehler die härtesten Selbstbekenntnisse abgelegt, die nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein Leben ist eine Abwechselung des mannigfaltigsten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, daß seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest, er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn. Er lebte bald in der drückendsten Armuth und dem äußersten Mangel, bald im Ueberfluß. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doctor der Medicin, und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht sagen, schreibt er, wie viel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen. Er ist ein tiefer Astrolog, und hat vielen Fürsten gewahrsagt, die ihn besonders deßhalb suchten und ehrten.[1] In der Mathematik ist er bekannt; wir

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 66—68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362; Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Tiedemann, Geist d. spec. Philosophie, B. V, S. 563—564.

haben noch immer nach ihm von einem Dritten die regula Cardani für die Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige.

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äußerlichen Stürmen gelebt. Er sagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in sich gelitten. In diesem innern Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, kniff sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äußeres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu seyn, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald ging er in Lumpen. Er war verschlossen, fleißig, anhaltend arbeitsam: dann ausschweifend, indem er Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geschmeide seiner Frau verspielte und verbrachte. Bald schritt er langsam einher, wie andere Menschen, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger. Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er daher das Unglück, daß sie ungerathen waren: einer derselben vergiftete seine eigene Frau und wurde mit dem Schwerdte hingerichtet; seinem zweiten Sohn, weil derselbe sehr liederlich war, ließ er zur Züchtigung die Ohren abschneiden. [1]

Er selbst war das wildeste Gemüth, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach Außen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Innern in ihm. Ich führe in einem Auszug, den ich aufnehme, die Schilderung seines Charakters an, die er von sich selbst

[1] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 362—365; Tiedemann: Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 565; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 71—74; Cardanus: De vita propria, c. 26, p. 70.

machte: „Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wollüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, durch mich selbst gelehrt, nach Wundern strebend, verschlagen, listig, bitter, in Geheimnissen bewandert, nüchtern, arbeitsam, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verrätherisch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einsiedlerisch, widrig, strenge, Wahrsager, eifersüchtig, Zotenreißer, verläumderisch, willfährig, veränderlich; — solcher Widerspruch meiner Natur und meiner Sitten ist in mir." [1]

Ebenso vollkommen ungleich, wie sein Charakter, sind Theils seine Schriften beschaffen, in die er sein wildes Gemüth ausstürmte; sie sind unzusammenhangend und widersprechend, und er schrieb sie oft in der drückendsten Armuth. Man findet Verwirrung von allem astrologischen, chiromantischen Aberglauben, und ebenso dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geistes bezeichnet: Alexandrinische, Kabbalistische Trübheiten neben ganz klarer gemeiner psychologischer Beobachtung aus sich. Das Leben und die Thaten Christi behandelte er astrologisch. Doch besteht sein positives Verdienst mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus sich selbst zu schöpfen; und in dieser Rücksicht hat er sehr auf seine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit seiner Gedanken; und die Sucht, originell zu seyn, trieb ihn auf die sonderbarsten Dinge. Sie war das Erste, wie sich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem selbstthätigen Thun erfaßt; sie nimmt dieß dafür, neu und anders zu seyn als Andere, ein Privat-Eigenthum an der Wissenschaft zu haben.

[1] Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spec. Phil., B. V, S. 564—565.

2. Campanella.

Thomas Campanella, ein Aristoteliker, ist ferner ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; er war zu Stylo in Calabrien 1568 geboren, und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; siebenundzwanzig Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt.[1] Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoß gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Besonders aber müssen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno ist eben ein in ähnlicher Weise unruhiges und gährendes Gemüth, in dem wir ein kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritäts-Glaubens sehen. In neuern Zeiten ist er durch Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 5—46) wieder in Erinnerung gebracht, der seinen Briefen über Spinoza einen Auszug aus einer Schrift desselben[2] anhing. Jacobi erregte besonders dadurch große Aufmerksamkeit auf ihn, daß er behauptete, die Summe seiner Lehre sey das Spinozistische Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus; durch diese Parallelisirung ist er zu einem Ruhm gekommen, der über sein Verdienst geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen festen Sitz. Er ist aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, lebte auch im sechszehnten Jahrhundert; doch ist es nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb sich in den meisten Europäischen Staaten, in Italien, Frankreich, England, Deutschland, als Lehrer der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114—120; Tennemann, Bd. IX, S. 290—295.

[2] Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8, was wohl ein erdichteter Druckort ist, indem die Schrift wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8. zu Paris erschienen ist; beide Schriften sind Dialoge.

Philosophie umher: verließ Italien, wo er, zuerst Dominicaner-Mönch, bittere Anmerkungen Theils über manche katholische Glaubenslehre, z. B. die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's, Theils über die crasse Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenso mit Calvin und Beza verdarb, und nicht mit ihnen leben konnte: hielt sich dann in andern Französischen Städten, z. B. in Lyon auf: und kam darauf nach Paris, wo er 1585 selbst feierlich gegen die Aristoteliker auftrat, indem er nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit (s. oben, S. 194) philosophische Thesen, die besonders gegen Aristoteles gerichtet waren, zur öffentlichen Disputation darüber anschlug. Sie erschienen unter dem Titel: Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588; er machte aber kein Glück damit, weil die Aristoteliker noch zu fest saßen. Bruno war auch in London, im Jahre 1586 in Wittenberg, in Prag und andern Universitäten und Städten. In Helmstedt wurde er 1589 von den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg sehr begünstigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere seiner Werke drucken ließ. Er war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquisition in Venedig ertappt, in's Gefängniß gesetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen, z. B. Scioppius, berichten, erduldete er seinen Tod mit sehr standhaftem Geiste. Er war in Deutschland Protestant geworden, und hatte sein Ordensgelübde gebrochen. [1]

Unter Katholiken, wie unter Protestanten wurden seine Schriften für ketzerisch und atheistisch ausgegeben, und deßhalb ver-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 15—29.

brannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften sind daher sehr selten zusammen, die größte Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der Buhle'schen Geschichte der Philosophie (s. oben Th. I, S. 130). Ueberhaupt sind seine Schriften selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, und werden daher dort nicht gezeigt. Kürzlich [1] ist davon eine Ausgabe in Italienischer Sprache besorgt, [2] die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist; Bruno hat aber auch Vieles Lateinisch geschrieben. Ueberall, wo er eine Zeitlang verweilte, hielt er öffentliche Vorträge, verfaßte und gab Schriften heraus; und darum ist es auch so schwer, seine Bücher vollständig zu kennen. Viele seiner Schriften sind daher gleichen Inhalts, nur in einer verschiedenen Form; und in der Evolution seiner Gedanken kam er somit eigentlich nie recht weiter und heraus. Sondern der Haupt-Charakter seiner vielerlei Schriften ist eigentlich einerseits eine schöne Begeisterung einer edlen Seele, die den Geist sich inwohnen fühlt, und die Einheit seines Wesens und alles Wesens als das ganze Leben des Gedankens weiß. Es ist etwas Bacchantisches in diesem Ergreifen dieses tiefen Bewußtseyns; es fließt über, um sich so zum Gegenstande zu werden und diesen Reichthum auszusprechen. Aber es ist nur das Wissen, in welchem der Geist sich als Ganzes ausgebären kann; wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen von mystischer Schwärmerei. Viele Schriften sind in Versen verfaßt, und da findet sich denn man-

[1] Vorlesungen von 18$\frac{2}{3}$.

[2] Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann 1830.

ches Phantastische: wie wenn er in einem Buche „Vom triumphirenden Thiere" sagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes gesetzt werden. [1] Der großen innern Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so ließ sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, „ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können." Woher diese Unruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er sich vertragen. Dadurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen, allgemeinen Substantialität, indem er diese Trennung des Selbstbewußtseyns und der Natur, wodurch Beide gleich erniedrigt sind, aufgehoben hat. Gott war wohl im Selbstbewußtseyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, sein Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endursachen, endlichen Zwecken, wie wenn man sagen hört: „Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben." [2]

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi sie neuerlich [3] unter der Form aufgestellt, als ob dieß etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sey, daß Ein lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem sey. Bruno stellte erstens die Einheit des Lebens und die Allgemeinheit der Weltseele, zweitens die gegenwärtige, inwohnende Vernunft auf; allein Bruno ist darin nichts weniger als original, und in der That ist diese Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der Alexandrinischen. Aber am Inhalt seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus: die eine Seite ist die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Principien überhaupt, nämlich die Idee, als substantielle Einheit. Die

[1] cf. Opere di Giordano Bruno publ. da Wagner. Introduzione, p. XXIV—XXV.

[2] Siehe Hegels Werke, Bd. VII, Abth. 2. S. 10.

[3] Vorlesungen von 180⅔.

andere mit jener jedoch zusammenhangende Seite ist seine Lullische Kunst, auf die er besonders herumgereist ist, und auf die er auch immer das Meiste gehalten hat, — die Unterschiede in der Idee zu finden; was er besonders geltend machen wollte.

a. Seine philosophischen Gedanken, wobei er zum Theil Aristotelische Begriffe gebraucht, zeugen von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und sehr originellem Geiste. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die größte Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur; so ist seine Philosophie allerdings im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Diese Trennung der Menschen von Gott oder der Welt, alle diese Verhältnisse der Aeußerlichkeit sind hineingeworfen in seine lebendige Idee der absolut allgemeinen Einheit von Allem, wegen deren Aussprechen Bruno so bewundert worden. Die Hauptformen seiner Vorstellung sind diese, daß er einerseits die allgemeine Bestimmung der Materie, andererseits die der Form giebt.

α. Die Einheit des Lebens bestimmt er also als den allgemeinen, thätigen Verstand (νοῦς), der sich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, und alle Formen in sich faßt: Er verhält sich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verstand des Menschen, und bildet und systematisirt sie auch, wie dieser eine Menge Begriffe bildet. Er ist der innerliche Künstler, der von Innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor; aus dieser treibt er dann die Aeste, aus diesen die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. s. f. Es ist Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Ebenso ruft dieser allgemeine Verstand von Innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück u. s. f. Das Weltall ist so ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. Der formale Verstand ist auf diese Weise von der Endursache (dem Zweckbegriff, der Entelechie, dem unbewegten Principe bei Aristoteles) nicht

verschieden; sie sind aber ebenso wohl auch wirkender Verstand (causa efficiens), Mittelursache, eben dieß Hervorbringende. Natur und Geist sind nicht getrennt; ihre Einheit ist der formale Verstand, in welchem der reine Begriff nicht als gewußter enthalten, sondern wie für sich freier, in sich bleibender, ebenso auch wirkender, außer sich gehender ist. Der nach einem Zwecke wirkende Verstand ist die innere Form der Dinge selbst, ein innerer Verstandesprincip. Was immer producirt wird, ist dieser Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt ist so, wie die Form an sich bestimmt ist.[1] So ist bei Proklus der Verstand als Substantielles, das, was Alles in seinem Eins in sich hält, das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verstand als solcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. Bei der Kantischen Philosophie werden wir diese Zweckbestimmung auch zu erwähnen haben. Das organisch Lebendige, dessen Princip das Bildende ist, das in sich seine Wirksamkeit hat, und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, ist eben der Zweck, die in sich bestimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße Ursache sich verhält, sondern in sich zurückgeht.

β. Bruno, der die Endursache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Universums setzt, setzt sie dann ferner auch als seyend, als Substanz; er ist also gegen die Vorstellung eines bloß außerweltlichen Verstandes gerichtet. Insofern unterscheidet Bruno Form und Materie an der Substanz, die selbst als jene Thätigkeit der Idee die Einheit der Form und der Materie ist; so daß die Materie an ihr selbst lebendig ist. Das Bleibende in den unendlichen Verwandelungen des Seyenden sagt er, ist die erste, absolute Materie; obgleich das Formlose, ist sie doch die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige

[1] Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—18; Tennemann, Bd. IX, S. 391—394; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—243.

Weil die Materie nicht ohne die erste allgemeine Form ist, so ist sie selbst Princip oder Endursache an ihr selbst. Die Form ist der Materie immanent, eine ist schlechthin nicht ohne die andere; so daß die Materie selbst diese Umbildungen hervorbringt und dieselbe Materie durch alle hindurchgeht. Was erst Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brod, Nahrungssaft, Blut, thierischer Saame, ein Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse; aus Sand und Wasser werden Frösche. Hier erkennen wir also etwas, welches, obwohl es sich in alle diese Dinge verwandelt, doch an sich immer Ein und dasselbe bleibt. Diese Materie kann weder Körper seyn, denn die sind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten, Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich. Hiermit scheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als die Materie. Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten. Dieser Irrthum entspringt daher, daß man nur eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige erste und ewige Form erkennt, welche aller Formen Form und Quelle ist. Ebenso jene Materie ist wegen ihrer Identität mit dem präformirenden Verstande selbst intelligibel, als die allgemeine Voraussetzung aller Körperlichkeit. Weil sie Alles ist, ist sie nichts insbesondere, weder Luft noch Wasser u. s. f. (eben das abstracte); sie hat keine Dimensionen, um sie alle zu haben. Die Formen der Materie sind die innere Macht der Materie selbst; sie ist, als Intelligibles, selbst die Totalität der Form.[1] Dieses System des Bruno ist so ganz objectiver Spinozismus; man sieht, wie tief er eingedrungen ist.

Bruno macht hier die Frage: „Aber diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt,

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 19—23, 28—31; Tennemann, Bd. IX, S. 394—396, 398—399; Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251—357; Dial. IV, p. 269—274.

unzertrennlich? verschieden, — und doch Ein Wesen?" Er antwortet, indem er die Aristotelischen Formen von δύναμις und ἐνέργεια gebraucht: Die Materie ist zu betrachten als Potenz; so fallen alle möglichen Wesen auf gewisse Weise unter ihren Begriff. Die Passivität der Materie muß rein und absolut betrachtet werden. Nun ist es unmöglich, einer Sache Daseyn beizumessen, welcher die Kraft, da zu seyn, gebräche. Dieses Letztere bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modus, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge (die Materie) kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und ebenso wenig nach demselben übrig bleiben. Das erste und vollkommenste Princip faßt alles Daseyn in sich, kann Alles seyn, und ist Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.[1] Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung; die Materie ist nichts ohne die Wirksamkeit, die Form also das Vermögen und innere Leben der Materie. Wäre die Materie bloß die unbestimmte Möglichkeit, wie käme man zum Bestimmten? Diese Einfachheit der Materie ist selbst nur Ein Moment der Form; indem man also die Materie der Form entreißen wollte, hat man sie zugleich in Einer Bestimmung der Form gesetzt, womit aber auch sogleich das Andere gesetzt ist.

So ist dem Bruno das Absolute bestimmt: nicht so die anderen Dinge, welche seyn und auch nicht seyn, so oder anders

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.

bestimmt seyn können. An den endlichen Dingen und in den endlichen Verstandesbestimmungen ist so der Unterschied von Form und Materie vorhanden. Der einzelne Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblick seyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Die als unterschieden erscheinenden Dinge sind nur Modificationen eines Einzigen, welches in seinem Daseyn alles andere Daseyn begreift. Das Universum, die unerzeugte Natur ist aber Alles, was sie seyn kann in der That und auf Einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, ist sie nicht mehr, was sie ist und seyn kann; sondern ein solcher Theil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips.[1] So schrieb Bruno auch ein Buch De umbris idearum.

γ. Dieß ist die Grund-Idee Bruno's. Er sagt nun: „Diese Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, ist das Bestreben der Vernunft. Aber um zu dieser Einheit durchzudringen, alle Geheimnisse der Natur zu erforschen, müssen wir den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforschen." Eben in diesen Extremen ist es, daß sie intelligibel sind, und in dem Begriff sich vereinigen; und diese Vereinigung ist die unendliche Natur. „Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern aus Demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst."[2] Dieß ist ein großes Wort, die Entwickelung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Nothwendigkeit von Bestimmungen

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.

[2] Jacobi, a. a. O. S. 32, 45; Tennemann, a. a. O. S. 399, 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 275; Dial. V, p. 291.

ist; wir werden nachher sehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun. Er stellt das Ur-Princip, was anderswo die Form heißt, unter dem Begriff des Kleinsten vor, das zugleich das Größte ist, Eins, das zugleich Alles; das Universum ist dieses Eins in Allem. Im Universum, sagt er, ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunkt; oder sein Mittelpunkt ist überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß so aus, indem sie sagten von dem Vater der Götter, daß er wesentlich in jedem Punkte des Weltalls seinen Sitz habe. Das Universum giebt den Dingen erst wahre Wirklichkeit, ist die Substanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegossene Geist, die ganze Essenz, die reine Form.[1]

b. Die zweite Thätigkeit des Bruno war nun die sogenannte Lullische Kunst, von ihrem ersten Erfinder, dem Scholastiker Raimund Lullus, so genannt (s. oben, S. 175—177), die Bruno aufgefaßt und weiter vervollkommnet hat; er nannte sie auch seine ars combinatoria. Diese Kunst ist von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Aristoteles als Topik sahen (Th. II, S. 363—364), indem Beide eine Menge von Oertern und Bestimmungen angeben, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorstellung befestigte, um diese Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Topik des Aristoteles that dieß aber, um einen

[1] Jordanus Brunus: De Minimo, p. 10, 16—18; Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 34—39; Tennemann, Bd. IX, S. 400—402; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p. 281—284. — Ueber diesen Gegensatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geschrieben: z. B. De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8; der Text sind Hexameter mit Noten und Scholien, bei Buhle ist der Titel De Minimo libri V. Eine andere Schrift führt den Titel: De Monade, Numero et figura liber; Item De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8.

Gegenstand von verschiedenen Seiten aufzufassen und zu bestimmen, während Bruno mehr zum Behuf der Erleichterung des Gedächtnisses arbeitete. Er verband also eigentlich die Lullische Kunst mit der Kunst der Mnemonik bei den Alten, von der auch in neuern Zeiten wieder die Rede gewesen ist und schon beim Auctor ad Herennium (Libr. III, c. 17 sqq) eine nähere Ausführung gefunden wird. Man macht sich z. B. eine bestimmte Menge von unterschiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft fest, etwa zwölf, zu drei untereinander gereiht, und mit gewissen Wörtern, wie Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Baruch u. s. f. bezeichnet, worein man das auswendig zu Lernende gleichsam einstellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, um es beim Hersagen nicht, wie wir es gewohnt sind, aus dem Gedächtnisse oder dem Kopfe ohne Vorstellung herauszusprechen, sondern gleichsam von einer Tafel nur abzulesen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwischen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heillosesten Combinationen, und ist so eine schlechte Kunst. Bruno ist auch bald davon zurückgekommen, indem die Sache des Gedächtnisses Sache der Einbildungskraft wurde; was doch eine Herabsetzung ist. Indem dann aber bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern ist, sondern ein System von allgemeinen Gedankenbestimmungen, so hat Bruno dieser Kunst allerdings eine tiefere innere Bedeutung gegeben. [1]

[1] Bruno hat auch viele solcher topisch-mnemonischen Schriften verfaßt, von denen die ältesten folgende sind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedication erhellt, daß es Bruno in England herausgab, also zwischen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade

α. Bruno geht zu dieser Kunst über von den allgemeinen Ideen, die gegeben sind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verstand Alles ist: so hat Bruno die dunkle Ahnung gehabt, diesen allgemeinen Verstand in der Totalität seiner Bestimmungen aufzufassen, und Alles darunter zu subsumiren; — eine logische Philosophie darin aufzustellen, und sie anwendbar auf Alles zu machen.[1] Er sagt: Der Gegenstand der Betrachtung in ihr ist das Universum, sofern es unter das Verhältniß des Wahren Erkennbaren und Vernünftigen tritt. Er unterscheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche: Wie die Metaphysik das allgemeine Ding, das sich in Substanz und Accidenz theilt, zum Gegenstande hat, so ist die Hauptsache daß es eine einzige und allgemeinere Kunst giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge so verknüpfe und umfasse und beide als übereinstimmend mit einander anerkenne, daß dadurch die Menge, sie sey, welcher Art sie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.[2]

β. Das Princip hierbei ist dem Bruno der Verstand überhaupt: Einmal der außer sich thätige Verstand, der die sinnliche Welt zum Daseyn entfaltet. Er verhält sich zur Erleuchtung des Geistes, wie die Sonne zum Auge: bezieht sich also auf ein scheinende Menge, erleuchtet sie, nicht sich selbst. Das Andere i

combinatoria Lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaselbst schrieb er De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, der Kanzler der Universität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri II Francofurti ap. Jo Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8.

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philos. Bd. II, Abth. 2, S. 715 (717). Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard. 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.

[2] Buhle, a. a. O. S. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus l. l. c. 5, p. 239.

der thätige Verstand an sich selbst, der sich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den sichtbaren Dingen.[1] Die unendliche Form, der thätige, der Materie inwohnende Verstand, ist das Erste, die Grundlage, die sich entwickelt; so geht es zum Theil, wie bei den Neuplatonikern fort. Es ist nun dem Bruno wesentlich darum zu thun, die Organisirungen dieses thätigen Verstandes aufzufassen und nachzuweisen.

γ. Näher ist dieses auf folgende Weise dargestellt: Der reinen Wahrheit selbst, dem absoluten Lichte, nähert sich der Mensch nur; sein Seyn ist nicht das absolute Seyn selbst, das nur das Eine und Erste ist. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee, deren Reinheit das Licht ist, die aber zugleich Theil an der Finsterniß hat. Das Licht der Substanz emanirt aus diesem reinen Urlichte, das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Substanz. Diese war auch bei Proklus (s. oben, S. 75) das Dritte im Ersten. Dieses absolute Princip in seiner Einheit ist dem Bruno die erste Materie, und den ersten Act dieses Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis): Die vielen Substanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, sie sind also nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenso sind die Ideen davon Schatten.[2] Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erschaffenen Dinge sind nur ein Schatten des ersten Princips, nicht mehr dieses selbst.

δ. Bruno fährt fort: Von diesem Überwesentlichen (supersessentiale) — ein Ausdruck, der auch bei Proklus (s. oben, S. 69) vorkommt — geschieht der Fortgang zu den Essenzen, von den Essenzen zu dem, was ist, von dem, was ist, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten, und zwar in doppelter Richtung: zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 717 (719, a); Jord. Brun. De compend. architect. c. 2—3, p. 238—239.

[2] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Bd. II, Abth. 2, S. 723—724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio, I—IV, p. 300—302.

(diese Schatten sind dann auf natürliche Weise vorhanden); zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden. Die Dinge entfernen sich von dem Urlicht zur Finsterniß. Da aber alle Dinge im Universum genau zusammenhangen, das Untere mit dem Mittlern, und dieses mit dem Obern, das Zusammengesetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfachern, das Materielle mit dem Geistigen, damit Ein Universum, Eine Ordnung und Regierung desselben, Ein Princip und Zweck, Ein Erstes und Letztes sey: so kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo (ein Ausdruck, den wir Th. I, S. 307 bei Heraklit sahen) das Untere stufenweise zum Obern zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser sich in Erde verdichtet und umgekehrt; so daß Aller Ein Wesen ist. Jener Fortgang herab ist derselbe, als dieser Rückgang, und ist ein Kreis. Die Natur innerhalb ihren Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und so der Verstand auch Alles aus Allem erkennen. [1]

ε. Die Einheit der Entgegengesetzten wird näher so erörtert: Die Verschiedenheit der Schatten ist kein wahrer Widerstreit. In demselben Begriffe werden die Entgegengesetzten, das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unschickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böse erkannt. Unvollkommenes, Böses, Häßliches beruhen nicht auf besondern eigenen Ideen; sie werden in einem andern Begriffe erkannt, nicht in einem ihnen eigenthümlichen, der nichts ist. Denn dieß Eigenthümliche ist das Nichtseyende im Seyenden, der Defect im Effect. Der erste Verstand ist das Urlicht; er strömt sein Licht aus dem Innersten zu dem Aeußersten, und zieht es vom Aeußersten wieder an sich. Jedes Wesen kann nach seiner Fähigkeit etwas von diesem Lichte auffassen. [2]

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Bd. II, Abth. 2, S. 724—726; Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V—IX, p. 302—305.

[2] Buhle, a. a. O. S. 727, 731; Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p. 310; De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p. 319.

ζ. Das Wirkliche an den Dingen ist eben jenes Intelligible, nicht das Sinnliche, Empfundene, oder das Individuelle; was sonst wirklich genannt wird, das Sinnliche, ist das Nichtseyn. Was unter der Sonne geschieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit (Endlichkeit). Von den Ideen suche das Feste der Vorstellungen, wenn Du verständig bist. Dieß reine Licht der Dinge ist eben ihre Erkennbarkeit, die vom ersten Verstande ausgeht, und nach ihm gerichtet ist; das Nichtseyende wird nicht erkannt. Was hier Contrast und Verschiedenheit ist, ist im Urverstande Harmonie und Einheit. Versuche also, ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinstimmend machen und einen könnest: so wirst Du Deinen Geist nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren. Durch die Idee, welche im Verstande ist, wird etwas besser begriffen, als durch die Form des Naturdings an sich selbst, weil die letztere materieller ist: aber am höchsten durch die Idee vom Gegenstande, wie sie im göttlichen Verstand ist. [1] Die Unterschiede, die hier gegeben sind, sind also keine; sondern Alles ist Harmonie. Dieß zu entwickeln, hat Bruno also versucht; und die Bestimmungen, als natürliche in jenem göttlichen Verstande, entsprechen dann denen, die im subjectiven Verstande erscheinen. Bruno's Kunst besteht nun aber darin, das allgemeine Schema der Form zu bestimmen, welches Alles unter sich begreift, und zu zeigen, wie seine Momente sich in den verschiedenen Sphären des Daseyns ausdrücken.

η. Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach, das All und Eine nach der Lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen. Da giebt er nun in Proklus Manier die drei Sphären an: Erstens die Urform (ὑπερουσία), als Urheber aller Formen; zweitens die physische

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Bd. II, Abth. 2, S. 730—734; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus VII, X, XIII, XXVI, p. 318—320, 323—324.

Welt, welche die Spuren der Ideen der Oberfläche der Materie aufdrückt, und das Urbild in zahllosen entgegenstehenden Spiegeln vervielfältigt; drittens die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numerisch individualisirt, in das Eins bringt, und für den Verstand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform selbst heißen Seyn, Güte (Natur oder Leben) und Einheit. (Auch dieß haben wir ungefähr bei Proklus S. 74 gesehen.) In der metaphysischen Welt ist sie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der physischen Welt offenbart sie sich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt des Erkennens entspringt sie aus Dingen, Gütern und Individuen.[1] Die Einheit ist das Zurückführende; und Bruno, indem er die natürliche und die metaphysische Welt unterscheidet, sucht das System jener Bestimmungen aufzustellen, um zugleich zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weise erscheint, was auf andere Weise als Gedachtes ist.

Indem nun Bruno diesen Zusammenhang näher zu fassen suchte, betrachtet er das Denken als eine subjective Kunst und Thätigkeit der Seele, im Innern nach seiner Vorstellung gleichsam durch innere Schrift darzustellen, was die Natur äußerlich gleichsam durch äußere Schrift darstellt. Das Denken, sagt er, ist die Fähigkeit, sowohl diese äußere Schrift der Natur in sich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußern abzubilden und zu verwirklichen. Diese Kunst des innern Denkens und äußern Organisirens nach demselben und umgekehrt, wie sie die menschliche Seele hat, setzt Bruno in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universums, mit der Wirksamkeit des absoluten Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird: Es ist Eine Form, die sich entwickelt; es ist dasselbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menschen denkt und außer sich organisirt, nur daß es sich

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Bd. II, Abth. 2, S. 745; Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §. 11.

in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise in der ganzen Welt ausdrückt. Im Innern und Aeußern ist mithin eine und dieselbe Entwickelung eines und desselben Principes. [1]

Diese verschiedenen Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisirende Welt-Princip offenbart, hat Bruno in seiner Ars Lulliana bestimmen und systematisiren wollen; und er nimmt darin zwölf Grundschriftarten, Gattungen der Naturformen an, von denen er ausgeht: „Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen sich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den inneren Sinn, wo sie — in Ansehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl — vergrößert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie. Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objectiven Beschaffenheit der Dinge so ab, daß sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigenthümlich zu seyn, wie die signa, notae, characteres et sigilli; — durch welche die Kunst so viel vermag, daß sie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit sich bringt, sogar gegen die Natur handeln zu können scheint." [2]

So weit geht im Ganzen Alles gut; es ist die Ausführung desselben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des innern Künstlers, des producirenden Gedankens, so darzustellen, daß ihm die Gestaltungen der äußern Natur entsprechen. Die Bestimmungen des Den-

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Band II, Abth. 2, S. 734; cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I—XI, p. 326—330.

[2] Buhle: Gesch. d. neuern Philos. Band II, Abth. 2, S. 734—735; Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, XII, p. 330—331.

kens werden aber zugleich, bei der sonst großen Weise des Bruno, dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neuern Zeiten die Schemata der Natur-Philosophie, indem er die Momente und Gegensätze des Schema's nur aufzählt, wie die Naturphilosophen an jeder Sphäre selbst, als einer absolut betrachteten, die Dreiheit entwickelten. Das Weitere oder die bestimmteren Momente sind dann eben von Bruno nur zusammengelesen; es geht in Verwirrung über, wenn er dieselben durch Figuren und Klassificationen darzustellen sucht. Die zwölf zum Grunde gelegten Formen sind weder abgeleitet und in Ein ganzes System zusammengeeint, noch ist die fernere Vervielfältigung abgeleitet. Darüber hat er mehrere Schriften geschrieben (De sigillis), und in verschiedenen Schriften scheint auch diese Darstellung verschieden; das Erscheinen der Dinge sind Buchstaben, Zeichen, die dann einem Denken entsprechen. Die Idee ist im Allgemeinen zu loben, gegen die Aristotelische und scholastische Zerstreuung, wonach jede Bestimmtheit überhaupt nur fixirt wurde. Aber die Ausführung ist Theils an die Pythagoreischen Zahlen angeknüpft, somit kunterbunt und willkührlich: Theils finden sich metaphorische, allegorische Zusammenstellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier Alles, in diesem Versuche zu ordnen, auf's Unordentlichste durcheinander.

Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere ist dieser Versuch, das Universum in seiner Entwickelung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen ist von Ideen. Dieß sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäsar Vanini, als hierher gehörig; sein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno, und ist ebenso ein Märtyrer der Philosophie

geworden, da er gleichfalls das Schicksal hatte, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er wurde 1586 zu Taurozano im Neapolitanischen geboren. Er ist überall herumgeschweift, in Genf, Lyon, wo er sich durch Flucht nach England vor der Inquisition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philosophie nach Averroes, vertrug sich nicht, trieb sich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philosophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottlosigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, sein Ankläger, beschwor, daß Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholischen Kirche, dem Glauben an die Dreieinigkeit treu geblieben zu seyn; und als Antwort auf die Beschuldigung des Atheismus, nahm er vor seinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und sagte, daß schon dieser Halm ihn vom Daseyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouse in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erst durch den Henker die Zunge ausgerissen. Indessen ist sein Proceß nicht klar; derselbe ist mehr aus persönlicher Feindschaft, aus Verfolgungswuth der Geistlichen in Toulouse hervorgegangen. [1]

Vanini war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm sehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philosophirens gegen die Theologie, während die scholastische Philosophie der Theologie gemäß war, und diese dadurch bestätigt werden sollte. In der katholischen Kirche hat sich die Kunst aufgethan, aber das freie Denken hat sich davon geschieden und ist ihr fremd geblieben. In Bruno und Vanini hat sie sich dagegen gerächt; sie hat sich von der Wissenschaft losgesagt, und sich ihr feindlich gegenübergestellt.

Vanini's Philosophiren geht nicht weit, er bewundert

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Gesch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 866—869.

die Lebendigkeit der Natur; seine Raisonnements waren eben nicht tief, sondern mehr leichte Einfälle. Er wählte immer die Form des Dialogs; und es wird nicht sichtbar, welche Behauptung die seinige ist. Er schrieb Commentarien zu physischen Schriften des Aristoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die sehr selten sind. Das eine Buch heißt: **Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615**; worin er alle diese Philosophien, ihre Gründe mit vieler Beredsamkeit vorträgt: die Art aber, wie er sie widerlegt, fällt schwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (**De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616**); „mit Genehmigung der Sorbonne" gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, „was der katholischen apostolischen und Römischen Religion entgegen wäre und widerspräche." Es sind wissenschaftliche Untersuchungen über einzelne physicalische und naturhistorische Materien, auch in dialogischer Form, doch ohne daß bestimmt angegeben ist, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt. Man findet zwar Versicherungen: Er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war aber Naturalismus; Vanini zeigte, daß die Natur die Gottheit sey, alle Dinge mechanisch entständen. Er erklärte also das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus wirkenden, nicht aus Endursachen; aber es ist dieß so gehalten, daß der Verfasser sich nicht entscheidet. [1]

So setzte Vanini, wie dieß z. B. schon früher bei Pomponatius (s. oben S. 193) und Andern, der Fall war, die Vernunft dem

[1] Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410—415; **Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 677—680**; Buhle: Gesch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 870—878.

Glauben und der Kirchenlehre entgegen. Doch indem sie diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft bewiesen, so erklärten sie dabei — wie nachher unter den Reformirten Bayle diese Wendung immer gebraucht —, daß sie ihre Ueberzeugung der Kirche unterwerfen; oder sie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologischen Dogmen vor, als so viele unauflösliche Schwierigkeiten und Widerlegungen durch die Vernunft, die sie dann doch ebenfalls dem Glauben unterwarfen. Bayle sagt so z. B. im kritischen Dictionnaire, wo er viele philosophische Vorstellungen berührt, unter dem Artikel Manichäer: die Behauptung, daß es zwei Principien gebe, könne nicht widerlegt werden; man müsse sie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieser Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor. So macht Vanini Einwürfe gegen die Versöhnung, bringt Raisonnements dafür an, daß die Natur Gott sey. Weil man nun überzeugt war, daß die Vernunft den christlichen Dogmen nicht entgegen seyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer solchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man sich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das System des Copernikus vertheidigt, auf den Knieen abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten so vergebens auch die dialogische Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini (De naturae arcanis, p. 420) durch die eine Person in den Dialogen selbst „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger ist als Gott," Gott also nicht die Welt regiere. Solche Gründe sind z. B.: Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva gesündigt, und so das ganze Menschengeschlecht zur Sünde (ad interitum) gebracht; auch Christus sey durch die Macht der Finsterniß gekreuzigt. Ueberdieß wolle ja Gott, daß alle Menschen selig würden. Aber der Katholiken seyen sehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden seyen oft abgefallen; die katholische Religion erstrecke sich nur auf Spanien,

Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutschland. Wenn man hiervon nun noch die Atheisten, Blasphemisten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. s. f. abziehe, so würden noch weniger übrig bleiben. Mithin sey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß seyen Gründe der Vernunft, sie seyen nicht zu widerlegen; aber er unterwerfe sich dem Glauben. Merkwürdig ist, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat; der Grund liegt darin, daß es ihm mit der Widerlegung dessen, was er Vernünftiges vorgebracht, nicht Ernst seyn könne. Daß die Widerlegung nur schwach, subjectiv gewesen, berechtigt noch nicht zum Zweifel an Vanini's Aufrichtigkeit; denn schlechte Gründe können für's Subject überzeugend seyn, gerade wie es bei objectiven sein Recht behält. Dem Verfahren gegen Vanini liegt also zum Grunde, daß, wenn ein Mensch durch seine Vernunft so etwas eingesehen hat, was ihr unwiderleglich scheint, er nicht anders als diesen Bestimmungen anhängen, — ein Entgegengesetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm stärker sey, als diese Einsicht.

Die Kirche verfiel dabei noch in den sonderbaren Gegensatz, daß sie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch sich unterwarf: daß sie es also zu fordern schien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, sondern ihr gemäß seyen. Diese Reizbarkeit der Kirche ist inconsequent, und verwickelte sie in Widersprüche. Denn früher zwar gab sie zu, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßen könne, und es also gleichgültig sey, die Einwendungen derselben aus ihr selbst zu widerlegen und aufzulösen. Indem sie aber nunmehr nicht zuließ, daß der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als Ernst genommen werde, sondern Vanini deßhalb als Atheisten verbrannte: so liegt darin implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerstreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen solle.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem diese für sich auftritt, jene von ihr geschieden wird, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes war, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt. Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat früher einen anderen Sinn gehabt, als heutiges Tags; der ältere Sinn ist dieser, daß der Glaube die Lehre des Christenthums ist, die als Wahrheit gegeben ist, und bei der als Wahrheit der Mensch zu bleiben habe. Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt; und dem entgegen steht die Ueberzeugung durch Vernunft. Jetzt ist dieser Glaube aber innerhalb des denkenden Bewußtseyns selbst verlegt; er ist ein Verhalten des Selbstbewußtseyns selbst zu den Thatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objectiven Inhalt der Lehre. Was den älteren Gegensatz betrifft, so muß man im objectiven Credo unterscheiden: der Eine Theil desselben ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört die Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleisch, das Verhältniß des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit und Göttlichkeit. Das ist der Theil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen ist; dieser Theil ist seinem Inhalte nach wesentlich speculativ, und kann nur Gegenstand für den speculativen Begriff seyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf sonstige äußerliche Vorstellungen, die an jenen Inhalt geknüpft werden; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, sowohl im alten und neuen Testamente, als in der Kirche. Es wird etwa ein Glaube auch an

alle diese Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Gespenster glaubte, wurde er für einen Freigeist, einen Atheisten gehalten: ebenso wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen. Beide Theile werden auf Eine Stufe gestellt; es gehört aber zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorstellungen haben sich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Christenthums und als Atheisten, bis auf Voltaire herunter, verschrieen worden sind. Wenn solche äußerlichen Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders seyn, als daß Widersprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Pierre de la Ramée wurde 1515 zu Vermandois geboren, wo sein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab sich früh nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen: mußte es aber ein Paar Mal aus Mangel an Unterhalt wieder verlassen, bis er Famulus im Collège de Navarre wurde. Hier erhielt er Gelegenheit seine Kenntnisse zu erweitern, beschäftigte sich mit Aristotelischer Philosophie und mit Mathematik, und zeichnete sich durch eine außerordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit im Disputiren aus. Er trat bei einer Disputation, zur Erlangung der Magisterwürde öffentlich mit einer Thesis auf, die viel Aufsehen machte: „Alles was Aristoteles gelehrt hat, ist nicht wahr;" und die Disputation fiel zu seiner Ehre aus. Magister geworden, griff er die Aristotelische Logik und Dialektik so bitter und heftig an, daß die Regierung Notiz davon nahm. Er wurde nun beschuldigt, durch seine anti-Aristotelischen Meinungen die Fundamente der Religion und Wissenschaft zu untergraben; diese Beschuldigung wurde als ein Criminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieses aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günstig schien: so wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Conseil des

Königs gebracht. Dieses entschied, Ramus sollte mit Goveanus, seinem Gegner, vor einer eigenen Commission von fünf Richtern (zwei davon sollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präsidenten wählen) disputiren, und diese ein Gutachten an den König stellen. Die Aufmerksamkeit des Publicum's war überaus gespannt; der Streit wurde aber höchst pedantisch geführt. Am ersten Tage behauptete Ramus: Die Aristotelische Logik und Dialektik sey unvollkommen und mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Commission entschied: Ein Disput oder eine Dissertation bedürfe zwar einer Definition, bei der Dialektik sey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der Aristotelischen Logik den Mangel der Eintheilung vor; diese sey nöthig. Die Majorität der Richter, aus dem Commissar des Königs und den Zwei des Gegners Goveanus bestehend, wollte nun die bisherige Untersuchung annulliren und auf andere Weise zu Werke gehen, weil Ramus' Behauptungen sie in Verlegenheit setzten. Dieser appellirte an den König, der ihn jedoch abwies, und entschied, daß der Ausspruch der Richter als in letzter Instanz gelten sollte. Ramus wurde daher verurtheilt; doch nahmen die zwei Anderen keinen Antheil, sondern zogen sich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeschlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verschickt. Theaterstücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Aristoteliker aufgeführt. Ueberhaupt nahm das Publicum an dergleichen Streitigkeiten ein sehr lebhaftes Interesse, wie es denn eine Menge Streitigkeiten dieser Art über dergleichen Schulfragen gegeben hat. So hatten z. B. die Königlichen Professoren an einem Collège mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man quidam, quisquis, quoniam, oder kidam, kiskis, koniam aussprechen solle; und aus diesem Streite entstand ein Proceß vor dem Parlament, weil die Doctoren einem Geistlichen, der quisquis aussprach, seine Pfründe genommen hatten. Auch ein anderer

hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenso richtig sey, als ego amo, und mußte von derselben unterdrückt werden. Zuletzt kam Ramus doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, indem er Professor in Paris wurde: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlassen; einmal reiste er auch in Deutschland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand seiner Feinde ermordet; einer seiner Collegen und wüthendsten Feinde, Carpentarius, hatte Banditen dafür bestellt, von denen er schrecklich mißhandelt aus dem obern Fenster gestürzt wurde.[1]

Ramus erweckte ein lebhaftes Interesse durch seine Angriffe insbesondere auf die bisherige Aristotelische Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektischen Regeln sehr viel bei: er ist besonders dadurch berühmt, daß er die scholastische Logik auf's Aeußerste verfolgt, und im Gegensatze die Ramische Logik aufgestellt hat; ein Gegensatz, der so weit durchgedrungen ist, daß selbst in Deutschland's Literatur-Geschichte die Partheien der Ramisten, Antiramisten und Semiramisten genannt werden. —

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in diese Zeit, die auch in der Geschichte der Philosophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavelli u. s. f. Die popularen Schriften der beiden ersten enthalten anmuthige, feine, geistreiche Gedanken über das menschliche Leben, die geselligen Verhältnisse, das Rechte, Gute. Das Bemühen solcher Männer wird insofern der Philosophie beigezählt, als sie aus ihrem Bewußtseyn, aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, aus der Beobachtung, wie es in der Welt und im Herzen zugeht, geschöpft haben. Es ist eine Lebens-Philosophie, worin sie solche Erfahrungen

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos., Bd. II, Abth. 2, S. 670–680; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548–562.

aufgefaßt und mitgetheilt haben; sie sind so Theils unterhaltend, Theils lehrreich. Dem Principe nach, woraus sie geschöpft haben, sind sie ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des scholastischen Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessirt, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raisonniren: so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an, sondern der allgemeinen Bildung und dem gesunden Menschenverstande. Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat; und dieß ist ihr Hauptverdienst. Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut, und es geltend gemacht: alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und seinen Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, so ist diese Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung seiner selbst geworden; der Mensch fühlt diese Entzweiung in ihm selbst, und damit seine Ruhe in sich. Hier ist nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher und in seiner Berechtigung erkannt ist.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution ist in der Lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige Germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewußtseyn der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen, als die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen anfingen, ihm Etwas zu gelten. Galt so in der Kirche die Ehe auch gar

nicht als etwas Unsittliches, so galten doch Entsagung und Ehelosigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erschien. Armuth galt für höher als Besitz, und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit zu leben, und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden. Blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender Gehorsam war das dritte Gelübde der Mönche, wogegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde. Ebenso kehrte von der Seite der Erkenntniß der Mensch in sich zurück aus dem Jenseits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für sich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß im Geiste des Menschen das Religiöse seine Stelle haben und der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß seine Heiligung seine eigene Sache ist, und er dadurch in Verhältniß tritt zu seinem Gewissen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Priester, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar ist auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einsicht, Beobachtung seiner selbst und seiner Handlungen vorhanden; aber das ist eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geist Gottes ist es also, der im Herzen des Menschen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun schon Wiklef, Huß, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: so haben sie doch nicht den Charakter gehabt, anspruchslos und ohne gelehrte scholastische Ueberzeugung, nur den Geist und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. Dieser Beginn der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, wodurch die Göttlichkeit in

seine Wirklichkeit eingeführt wird, ist so nur erst Princip. Die Explication dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgendes gewesen, wie ja einst die Ausbildung der christlichen Lehre in der Kirche selbst erst später erfolgt ist. Das eigene Denken und Wissen des Menschen, so daß er sich in seiner Thätigkeit befriedigt, Freude an seinen Werken hat, und seine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, — dieses Gelten des Subjectiven hat jetzt einer höhern Bewährung und der höchsten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu seyn, und sogar zur absoluten Pflicht zu werden; und um diese Bewährung erhalten zu können, hat es in seiner reinsten Gestalt aufgefaßt werden müssen. Die bloße Subjectivität des Menschen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; denn sonst wäre der barbarische Wille, der sich nur mit subjectiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Bestand haben, berechtigt. Wenn ferner der Selbstwille die Form der Allgemeinheit erhält, seine Zwecke der Vernünftigkeit angemessen sind, und er als die Freiheit des Menschen überhaupt, als gesetzliches Recht aufgefaßt wird, das dem Andern ebenso zukommt, so liegt darin zwar nur das Erlaubtseyn; aber es ist schon viel, wenn der Zweck als erlaubt anerkannt wird und nicht als ein an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise thätig sind. Immer aber ist das Princip der eigenen Geistigkeit und Selbstständigkeit so zunächst noch bloß auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalte nach, beschränkt. Erst wenn dieß Princip in Beziehung auf den an und für sich seyenden Gegenstand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt ist, und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, so erhält es dadurch seine höchste Bewährung; und das ist dann seine Heiligung durch die Religion.

Dieß ist nun der Lutherische Glauben, demzufolge der Mensch in dem Verhältniß zu Gott steht, daß er darin selbst als Dieser Daseyn haben müsse: d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß sein Herz, seine Subjectivität dabei sey. Seine Empfindung, sein Glauben, die innerste Gewißheit seiner selbst, schlechthin das Seinige ist gefordert, und kann allein wahrhaft in Betracht kommen: der Mensch müsse selbst in seinem Herzen Buße thun und Reue empfinden, dieses Herz vom heiligen Geist erfüllt seyn. So ist hier das Princip der Subjectivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: sondern es ist schlechthin gefordert, daß es im Cultus der Religion nur darauf ankomme. Dieß ist die höchste Bewährung des Princips, daß dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube und die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig seyen; damit ist denn dieß Princip der christlichen Freiheit erst aufgestellt, und zum wahrhaften Bewußtseyn gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, in dem allein er bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er bei sich zu Hause seyn. Dieß Hausrecht soll nicht durch Andere gestört werden können; es soll Niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich ist damit verbannt, ebenso die Aeußerlichkeit der Hostie: nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laien und Priester ist damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder ist für sich angewiesen, in Rücksicht auf sich in der Religion zu wissen, was sie ist. Die Zurechnungsfähigkeit ist nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geistes in sich, sind nicht mehr, als das Herz, das sich für sich direct zu Gott verhält ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß ist das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem

Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Aeußerlichkeit, diesem Entfremdetseyn seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden. Damit ist verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wissenschaften in solcher abgeschafft ist. In der Sprache ist der Mensch producirend: sie ist die erste Aeußerlichkeit, die der Mensch sich giebt, die einfachste Form des Daseyns, zu der er im Bewußtseyn kommt; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken, oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten Heraustreten in das Bewußtseyn ist so aufgehoben; hier in seinem Eigenthum zu seyn, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso wesentlich zur Befreiung. Dieß ist von unendlicher Wichtigkeit, und ohne diese Form des Beisichseyns hätte die subjective Freiheit nicht bestehen können; Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutsche zu übersetzen. Es ist also jetzt das Princip der Subjectivität Moment der Religion selbst geworden; und damit hat es seine absolute Anerkennung erhalten, und ist im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion seyn kann. Gott im Geist zu verehren, dieß Wort ist jetzt erfüllt; Geist ist aber nur unter der Bedingung der freien Geistigkeit des Subjects. Denn nur diese ist es, die sich zum Geist verhalten kann; ein Subject voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun ist *zuerst* nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände aufgefaßt worden, und hat dadurch zwar seine absolute Berechtigung erhalten; es ist aber noch nicht auf die weitere Entwickelung des subjectiven Princips selbst ausgedehnt worden. Insofern jedoch der Mensch zum Bewußtseyn gekommen

ist, an sich versöhnt zu seyn, und nur in seinem Fürsichseyn sich versöhnen zu können, hat er in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen. Der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen seyn können; das Leben für sich genießen, ist nicht mehr als Etwas angesehen worden, dem zu entsagen sey, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt. Aber auf weiteren Inhalt hat sich das Princip zunächst noch nicht ausgedehnt. Doch ist ferner auch der religiöse Inhalt näher als concret aufgefaßt worden, wie er für das Gedächtniß ist; und damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen. Der Inhalt des Credo, so speculativ er selbst ist, hat nämlich eine geschichtliche Seite. In dieser trockenen Form ist der alte Glaube der Kirche aufgenommen und belassen worden; so daß er in dieser Form vom Subject als die höchste Wahrheit betrachtet werden soll. Damit hängt zusammen, daß denn die Ausbildung des dogmatischen Inhalts auf speculative Weise ganz auf die Seite gesetzt worden ist. Was das Bedürfniß war, ist die Vergewisserung des Menschen in seinem Innern von seiner Erlösung, seiner Seligkeit: das Verhältniß des subjectiven Geistes zum Absoluten, die Form der Subjectivität als Sehnsucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip ist als das Ueberwiegende hingestellt worden, so daß der Inhalt der Wahrheit schlechthin wichtig sey; aber der Lehrbegriff über die Natur und den Proceß Gottes ist aufgefaßt in einer Gestalt, wie sie zunächst für die Vorstellung erscheint. Es ist verworfen worden nicht nur einerseits alle diese Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, dieser Formalismus der scholastischen Philosophie, und mit Recht; aber andererseits ist auch die philosophische Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite gestellt worden, und eben in diesem Zusammenhange, daß das Subject sich in sein Herz vertieft hat. Dieß Vertiefen, seine Buße, Reue, seine Bekehrung, dieß Beschäftigen des Subjects mit sich ist das Moment gewesen, das

zunächst gegolten hat; aber in den Inhalt hat sich das Subject nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geistes darin ist verworfen worden. Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der Alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Speculatives, als in der protestantischen Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objectives ist, und sie nicht ganz leer gemacht worden, so daß dann der Inhalt mehr nur in der Form der Geschichte gehalten ist. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist so in der katholischen Kirche, der Hauptsache nach, erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjectiv religiöse Princip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden. Es ist also in diesem Princip der religiöse Inhalt der christlichen Kirche überhaupt erhalten, so daß er seine Bewährung durch das Zeugniß des Geistes erhält, daß dieser Inhalt nur insofern für mich gelten soll, als er in meinem Gewissen, meinem Herzen sich geltend macht. Es ist dieß der Sinn der Worte: Wenn Ihr meine Gebote haltet, so werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte ist. Das Kriterium der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt; daß ich richtig urtheile, erkenne, — ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sey, muß sich an meinem Herzen ergeben. Was sie in meinem Geiste ist, das ist sie; und umgekehrt mein Geist ist nur dann recht daran, wenn sie darin ist, wenn er in dieser Weise in diesem Inhalte ist. Man kann nicht das Eine oder das Andere isoliren. Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die ihm von der philosophischen Theologie dadurch gegeben wurde, daß die speculative Idee sich in ihm selbst geltend machte; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, sofern er eine historische Außenseite hat, historisch gegeben wird: so daß geschichtliche Zeug-

nisse abgehört werden, und seine Richtigkeit danach bestimmt wird. Die Lehre hat sich zu bewähren durch den Zustand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und so ist sie nur äußerlich; aber so genommen ohne die Beziehung, wie sich mein Geist in sich verhält, hat sie eigentlich keinen Sinn. Dieser Anfang ist nun, als christliche Taufe und Erziehung im Christenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der christlichen Lehre existirt aber nur im wahrhaften Verhalten zu derselben; dieses ist wesentlich, so zu sagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß ist eben das, was gesagt worden, daß das Gemüth sich in sich selbst reconstruirt, geheiligt wird; und diese Heiligung ist es, für die der Inhalt ein wahrer ist. Es ist kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, in sich selbst zur Zuversicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung erweckt werde. Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt ist, denselben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegese, daß die Schriften des neuen Testaments behandelt werden sollen, wie ein Griechischer oder Lateinischer und anderer Schriftsteller, kritisch, philologisch, historisch. Das wesentliche Verhalten des Geistes ist nur für den Geist; und es ist ein verkehrtes Beginnen einer störrischen Exegese, auf solche äußerliche philologische Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat, die den Inhalt damit geistlos macht. Es ist dieß also das erste Verhalten des Geistes zu diesem Inhalte, so daß der Inhalt zwar wesentlich ist, daß aber ebenso wesentlich ist, daß der heilige und heiligende Geist sich zu demselben verhalte.

Dieser Geist ist zweitens aber wesentlich auch denkender Geist. Das Denken als solches muß sich auch darin entwickeln,

und zwar wesentlich als diese Form der innersten Einheit des Geistes mit sich selbst; das Denken muß zur Unterscheidung, Betrachtung dieses Inhalts kommen, und in diese Form der reinsten Einheit des Geistes mit sich übergehen. Zunächst zeigt sich das Denken aber nur als abstractes Denken; und enthält so ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede ist, sofern er auch nur historisch, äußerlich aufgenommen wird, soll doch religiös seyn; die Explication der Natur Gottes soll darin seyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes ist, sich auch in Beziehung auf diesen Inhalt setzt. Sofern aber der Gedanke zunächst Verstand und Verstandes-Metaphysik ist, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn so leer machen, daß nur äußerliche Geschichte bleibt, die ohne Interesse ist.

Das dritte Verhalten ist dann das des concreten speculativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religiosität und ihre Form bestimmt ist, ist aller speculative Inhalt als solcher und seine Ausführung zunächst verworfen; und wie die christlichen Vorstellungen bereichert sind durch den Schatz der Philosophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller frühern Orientalischen Religionen u. s. f., — alles dieß ist auf die Seite gestellt. Der Inhalt hatte Objectivität; aber diese hatte nur die Bedeutung, daß der objective Inhalt, ohne für sich zu bestehen, nur der Anfang seyn sollte, an dem das Gemüth sich in sich geistig bilden und heiligen sollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philosophisch wurde, ist so verlassen; und nur das Spätere ist, daß der Geist sich als denkend wieder in sich vertieft, um concret, vernünftig zu seyn. Die Grundbestimmung der Reformation ist das abstracte Moment des Insichseyns des Geistes, des Freiseyns, des Zusichselbstkommens gewesen; eben die Freiheit heißt die Lebendigkeit des Geistes, in dem bestimmten Inhalt, der als ein Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu seyn,

während der Geist unfrei ist, wenn er dieß Andersseyn, entweder unassimilirt oder todt, als ein Fremdes in sich bestehen läßt. Insofern nun der Geist jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geistigen Bestimmungen, sich umsieht, heraustritt in einen Inhalt: so wird er sich darin verhalten als in seinem Eigenthum, gleichsam als in seine concreten Welt, und wesentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Diese concrete Gestalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zunächst zu betrachten; und es ist die dritte Periode unserer Abhandlung, in die wir mit der Reformation so auch eigentlich hinübertreten, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören.

Der

Geschichte der Philosophie

dritter Theil.

Neuere Philosophie.

Einleitung

in die neuere Philosophie.

Werfen wir einen Blick auf die so eben durchlaufene Periode zurück, so war in ihr der Punkt der Umkehrung eingetreten, daß die christliche Religion ihren absoluten Inhalt in die Gemüther gelegt hatte, und er so, als göttlicher übersinnlicher Inhalt, im Mittelpunkt des Individuums von der Welt geschieden und in sich abgeschlossen war. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Werth hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit beider Welten gegen einander ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen, und ihn am Ende überwunden. Aber diese Ueberwindung, indem das Verhältniß des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existirt, hatte die Form, als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen durch die sinnlichen Neigungen des Menschen aufzutreten. Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden; so daß man sagen kann, die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Weil diese ansichseyende Vereinigung des Jenseits

und Diesseits aber von so verdorbener Art war, daß der bessere Sinn empört wurde, und sich dagegen hat wenden müssen: so trat die Reformation Theils als Trennung von der katholischen Kirche, Theils als Reformation innerhalb ihrer selbst ein. Es ist ein Vorurtheil, daß die Reformation nur eine Trennung von der katholischen Kirche bewirkt habe: Luther hat die katholische Kirche ebenso sehr reformirt, deren Verderben man aus seinen Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Papst ersieht; auch braucht man nur die Schilderungen zu lesen, die selbst katholische Bischöfe, die Väter der Concilien zu Kostnitz, Basel u. s. w., von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des Römischen Hofes machten. Das Princip der innern Versöhnung des Geistes, was an sich schon die Idee des Christenthums war, wurde also selbst wieder entfernt, und erschien als äußerliche, unversöhnte Zerrissenheit: ein Beispiel von der Langsamkeit des Weltgeistes, diese Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, der Schein, die äußere Gestalt, bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, ja Rückschritte gethan, und sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe.

Indem so die Versöhnung des Selbstbewußtseyns mit der Gegenwart an sich vollbracht ist, so hat der Mensch Zutrauen zu sich selbst und seinem Denken, zur sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, eine Freude daran gefunden, Entdeckungen in der Natur und den Künsten zu machen. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Hasses,

der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, sondern auf harmlosere Abentheuer, die Bekanntschaft mit der Erde, die Entdeckung des Weges nach Ostindien aus. Der Mensch hat America entdeckt, dessen Schätze und Völker, — die Natur, sich selbst; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Interesses des Geistes würdig; der denkende Geist vermochte wieder etwas. Nunmehr mußte die Reformation Luther's eintreten, die Berufung auf den sensus communis, der nicht die Autorität der Kirchenväter und des Aristoteles anerkennt, sondern allein den inneren eigenen Geist, den beseelenden beseeligenden gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm selbst, nicht mehr das ihm Mangelnde. Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus. Wir sehen so, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, mit Erfahrung aufgefaßt und durch den Verstand zur Allgemeinheit erhoben wird; man will die Gesetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter ist der denkende Verstand. Die andere Seite ist, daß das Ewige, was an und für sich wahr ist, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz selbst; der eigene Geist macht sich für sich das Ewige zu eigen. Das ist der Lutherische Glaube ohne anderes Beiwesen, die Werke, wie man es nannte. Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenständliches zu seyn; Gott ist also nur im Geiste, nicht jenseits, sondern das Eigenste des Individuum's.

Eine Form des Innern ist auch das reine Denken; es naht sich auch dem Anundfürsichseyenden, und findet sich berechtigt, dasselbe zu fassen. Die Philosophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem

Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseyns, — hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Princip; sie bringt den Standpunkt des Mittelalters, die Verschiedenheit des Gedachten und des seyenden Universums, in Gegensatz, und hat es mit der Auflösung desselben zu thun. Das Haupt-Interesse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objects ist, zu denken. Die formelle Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen, war nöthig mehr, als ihn zu erweitern: während die suchende Wissenschaft in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit geht. Die allgemeinen Gesichtspunkte, auf die es in der neuern Philosophie ankommt, sind daher etwa folgende.

1. Die concrete Gestalt des Denkens, die wir hier für sich zu betrachten haben, tritt wesentlich auf als subjectives mit der Reflexion des Insichseyns, so daß es einen Gegensatz am Seyenden überhaupt hat; und das Interesse ist dann ganz allein die Versöhnung dieses Gegensatzes in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstractesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der Gegensatz von Denken und Seyn, deren Einheit zu fassen, von da an das Interesse aller Philosophien ausmacht. Das Denken ist damit unabhängiger, und so verlassen wir jetzt seine Einheit mit der Theologie; es trennt sich von derselben, wie es auch bei den Griechen sich separirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erst am Ende, zur Zeit der Alexandriner, diese Formen wieder aufgesucht und die mythologischen Vorstellungen mit der Form des Gedankens erfüllt hat. Das Band bleibt aber deßwegen schlechthin an sich: Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist; denn diese eben ist Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, sich dagegen zu sträuben, zu sagen: sie wolle nichts von Philosophie wissen, es seyen Philosopheme, also auf der Seite liegen zu lassen. Sie hat es immer

mit Gedanken zu thun, die sie mitbringt; und diese ihre subjectiven Vorstellungen, ihre Haus- und Privat-Metaphysik, sind dann häufig ein ganz ungebildetes, unkritisches Denken, was sich auf der Heerstraße findet. Diese allgemeinen Vorstellungen sind zwar mit der besondern subjectiven Ueberzeugung verknüpft, und diese soll den christlichen Inhalt bewähren als eigenthümlich richtig; aber diese Gedanken, die das entscheidende Kriterium abgeben, sind nur die Reflexionen und Meinungen, die auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmen. Wenn so das Denken für sich auftritt, so trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo Beide noch in Einheit sind. Das ist Jacob Böhme; denn indem der Geist sich jetzt in seinem Eigenthum bewegt, so befindet er sich Theils in der natürlichen endlichen Welt, Theils in der innerlichen und diese ist zunächst das Christliche.

Während nun übrigens schon früher der nach Außen gerissene Geist sich in der Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen hatte und in populärer sogenannter Philosophie bewußt wurde: so tritt erst im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert eigentliche Philosophie wieder hervor, die Wahrheit als Wahrheit, indem der Mensch im Denken unendlich frei, sich und die Natur zu fassen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu begreifen sucht; denn dieß ist das Unsrige, da es Subjectivität ist. Das Princip der neuern Philosophie ist daher nicht ein unbefangenes Denken, weil sie den Gegensatz des Denkens und der Natur, als einen bewußten, vor sich hat. Geist und Natur, Denken und Seyn sind die beiden unendlichen Seiten der Idee, die erst wahrhaft hervortreten kann, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraction und Totalität gefaßt werden. Plato faßte sie als das Band, als Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn; erst diesen Gegensatz denkend zu überwinden, heißt die Einheit begreifen. Dieß ist der Stand-

punkt des philosophischen Bewußtseyns überhaupt: aber der Weg dieser Einheit denkend hervorzubringen, ein gedoppelter. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophiren: d. h. in ein solches, welches die Objectivität und den Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbstständigkeit des Denkens ausgeht.

a. Die erste Richtung, der Realismus, ist die Erfahrung. Philosophiren hieß jetzt oder hatte zu seiner Hauptbestimmung Selbstdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und somit erkennbar wäre; — alles Speculative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige ist die daseyende äußere Natur: und die geistige Thätigkeit, als politische Welt und als subjective Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieser Voraussetzung anzufangen, aber nicht bei ihr stehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, sich vereinzelnden Wirklichkeit, sondern sie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Thätigkeit jener ersten Richtung geht nun zuvörderst auf die physische Natur, aus deren Beobachtung man die allgemeinen Gesetze zieht, und auf dieser Basis sein Wissen gründet; die Natur-Wissenschaft geht aber nur bis zur Stufe der Reflexion. Dieser Weg der Experimentalphysik hieß und heißt noch Philosophie, wie Newton's principia philosophiae naturalis (Th. I, S. 74) zeigen: eine Schrift, die nur die Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtung und Schließen enthält, was die Franzosen noch jetzt sciences exactes nennen. Diesem eigenen Verstande war die Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern Weltweisheit hieß (Th. I, S. 75). Hier ist nun die Idee in ihrer Unendlichkeit nicht selbst Gegenstand der Erkenntniß; sondern ein bestimmter Inhalt wird in's Allgemeine heraufgehoben, oder dieses aus der Beobachtung in

seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen, wie z. B. die Kepplerschen Gesetze. In der scholastischen Philosophie war dagegen dem Menschen das Auge ausgestochen gewesen; und was in jener Zeit über die Natur disputirt wurde, ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisirung die geistige Welt der Staaten bildet: um so aus der Erfahrung zu erforschen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürsten, und der Staaten Recht gegen die Staaten sey. Früher salbten die Päpste die Könige, wie die im alten Testamente von Gott eingesetzt waren: der Zehnte war im alten Testamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den Mosaischen Gesetzen: was den Königen recht und erlaubt sey, zeigten sie aus Saul's und David's Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel; kurz, das alte Testament war die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päpste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Galimathias auf diese Weise zusammengebraut sey. Jetzt aber suchte man das Recht im Menschen selbst und in der Geschichte, und stellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfaßte man Bücher, die im Englischen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle, und wie sie ihnen werden könne: um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung, der Idealismus, geht vom Innern überhaupt aus; nach ihm ist Alles im Denken, der Geist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstande gemacht; das heißt, sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geschöpft: oder auch es wird das Bestimmte aufge-

faßt, aber nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt.

Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung ihrerseits aus Beobachtungen allgemeine Gesetze ableiten will: auf der andern Seite aber das Denken, von der abstracten Allgemeinheit ausgehend, sich doch einen bestimmten Inhalt geben soll; so ist überhaupt Apriorisches und Aposteriorisches vermischt. In Frankreich hat sich mehr die abstracte Allgemeinheit geltend gemacht: von England ist die Erfahrung ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der concreten Idee, vom gemüth- und geistvollen Innern aus.

2. Die Fragen der jetzigen Philosophie, die Gegensätze, der Inhalt, der diese neuen Zeiten beschäftigt, sind folgende:

a. Die erste Form des Gegensatzes, die wir schon im Mittelalter berührten, ist die Idee Gottes und sein Seyn; und es ist die Aufgabe, das Daseyn Gottes, als des reinen Geistes, aus dem Denken zu deduciren. Beide Seiten sollen durch's Denken als an und für sich seyende Einheit gefaßt werden; der härteste Gegensatz wird gefaßt als in Eine Einheit verbunden. Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen: nämlich darauf, die innere Versöhnung auch überhaupt in dem Gegensatze des Wissens und seines Gegenstandes hervorzubringen.

b. Die zweite Form des Gegensatzes ist das Gute und das Böse, — der Gegensatz des Fürsichseyns des Willens gegen das Positive, Allgemeine; der Ursprung des Bösen soll erkannt werden. Das Böse ist das schlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen: weil er nun ist, weil er weise, gut, und zugleich allmächtig ist, so widerspricht es ihm; diesen Widerspruch zu versöhnen, wird versucht.

c. Die dritte Form des Gegensatzes ist der von der Freiheit des Menschen und von der Nothwendigkeit.

α. Das Individuum ist nicht anderswoher, sondern nur schlechthin aus sich determinirt, ist absoluter Anfang des Bestim-

mens; im Ich, im Selbst ist ein schlechthin Entscheidendes. Diese Freiheit ist im Gegensatz dazu, daß überhaupt Gott allein das absolut Determinirende ist. Wenn näher das Geschehende zukünftig ist, so wird das Bestimmtseyn durch Gott als die Vorsehung und die Präscienz Gottes gefaßt; worin dann aber der neue Widerspruch enthalten ist, daß, weil Gottes Wissen nicht bloß subjectiv ist, das auch ist, was Gott weiß.

β. Ferner ist die menschliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbestimmtheit im Gegensatze; der Mensch ist von der Natur abhängig, und sowohl die äußere als die innere Natur des Menschen ist seine Nothwendigkeit gegen seine Freiheit.

γ. Objectiv ist dieser Gegensatz der der Endursachen und der wirkenden Ursachen, d. h. des Wirkens nach Freiheit und des Wirkens nach Nothwendigkeit.

δ. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Naturnothwendigkeit hat endlich auch die nähere Form der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe, des commercium animi cum corpore, wie man es genannt hat; wobei die Seele als das Einfache, Ideelle, Freie, der Leib als das Vielfache, Materielle, Nothwendige auftritt.

Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; und sie sind von ganz anderer Art, als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, daß hier ein Bewußtseyn ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Gegenständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Dieses Bewußtseyn über den Gegensatz, dieser Abfall ist der Haupt-Punkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Die Versöhnung nun, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zu Stande zu bringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts

Anderes, als Weisen dieser absoluten Einigkeit; so daß nur die concrete Einheit jener Gegensätze das Wahre sey.

3. Was die Stufen im wissenschaftlichen Fortgange betrifft, so haben wir drei Hauptunterscheidungen.

a. Zuerst sehen wir die Ankündigung der Vereinigung jener Gegensätze, als eigenthümliche, aber noch nicht auf reine Weise bestimmte Versuche.

b. Das Zweite ist die metaphysische Vereinigung; und hier fängt erst mit Cartesius eigentlich die Philosophie der neuern Zeit als abstractes Denken an.

α. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen, indem er mit seinen reinen Denkbestimmungen untersucht; das ist erstens der Standpunkt der Metaphysik, als solcher.

β. Zweitens haben wir die Negation, den Untergang dieser Metaphysik zu betrachten: den Versuch, das Erkennen für sich selbst zu betrachten und welche Bestimmungen sich aus ihm entwickeln.

c. Das Dritte ist dieses, daß diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll und das einzige Interesse ist, zum Bewußtseyn kommt und zum Gegenstand wird. Als Princip hat die Vereinigung die Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte; und so ist die Frage aufgeworfen worden: Wie ist und kann das Denken identisch seyn mit dem Gegenständlichen? Damit ist das Innere, dieser Metaphysik zu Grunde Liegende für sich herausgehoben und zum Gegenstande geworden; das befaßt die neuere Philosophie in sich.

4. In Rücksicht auf das äußerliche Geschichtliche der Lebensumstände der Philosophen wird uns auffallen, daß auch diese von jetzt an ganz anders aussehen, als die der Philosophen in der alten Zeit, welche wir als selbstständige Individualitäten sahen. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren

Zusammenhang eintreten; das haben die Alten geleistet, und sie sind so plastische Individualitäten, indem der innere geistige Zweck der Philosophie häufig auch die äußeren Standesverhältnisse bestimmt hat. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten; den äußerlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, indem sie Vieles daran etwa nicht billigten, oder er doch immer wenigstens für sich nach seinen eigenen Gesetzen fortgeht, von denen das Individuum abhängig ist. Das Individuum nimmt an den gegenwärtigen Interessen des äußerlichen Lebens zugleich Antheil, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen; die alten Philosophen aber, indem sie in der Idee geblieben sind, so ließen sie sich nicht in Dinge ein, die nicht das Interesse ihres Denkens waren. Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen daher auf eigenthümliche Weise für sich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; sie haben sich als Privatleute selbstständig und verhältnißlos gehalten, und man kann sie mit den Mönchen vergleichen, die zeitlichen Gütern entsagten.

Im Mittelalter sind es vornehmlich Geistliche, Doctoren der Theologie, welche die Philosophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philosophen im innern Kampf mit sich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältnissen sich gezeigt, und sich auf wilde, unstäte Weise im Leben herumgetrieben.

Anders ist das Verhältniß in der neuern Zeit, wo wir nicht mehr philosophische Individuen sehen, die einen eigenen Stand bildeten. Damit ist diese Absonderung weggefallen; die Philosophen sind hier nicht Mönche, sondern wir sehen sie im Ganzen im Zusammenhange mit der Welt in irgend einem mit Andern gemeinschaftlichen Stande thätig seyn. Sie leben in der Abhängigkeit bürgerlicher Verhältnisse, oder in Aemtern, im Staatsleben; oder sie sind auch wohl Privatpersonen, so daß der Privatstand sie aber ebenso wenig von den andern Verhältnissen isolirt.

Sie sind in den Zustand der Gegenwart, in die Welt, und deren Gang und Verlauf verflochten; so daß nur nebenher philosophirt wird, als ein Luxus und Ueberfluß. Dieser Unterschied liegt überhaupt darin, wie sich nach Erbauung der innerlichen Welt der Religion die äußerlichen Umstände gestaltet haben. In der neuern Zeit hat sich nämlich wegen der Versöhnung des weltlichen Princips mit sich selbst die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht: die weltlichen Verhältnisse, Stände, Lebensweisen haben sich auf naturgemäße, vernünftige Weise constituirt und organisirt. Wir sehen einen allgemeinen, verständigen Zusammenhang; und damit bekommt auch die Individualität ein anderes Verhältniß, sie ist nicht mehr die plastische Individualität der Alten. Dieser Zusammenhang ist von solcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich eine innere Welt sich erbauen kann. Das Aeußerliche ist so mit sich versöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich selbstständig und unabhängig von einander stehen können, und das Individuum in dem Falle ist, seine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Aeußerliche nur ganz von dem Innern bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höhern Kraft des Innern des Individuum's, kann dieses das Aeußerliche dem Zufalle überlassen: wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, und es nicht der Mühe werth hält, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Aeußerliche durch die Ordnung bestimmen lassen, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs, und enthält dieß, daß es für das Individuum schlechthin nothwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten; es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande möglich, und nur Spinoza macht hiervon eine Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit ist, daß Jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf

den Zusammenhang mit Andern verläßt und dieser ihm erst sein Verdienst giebt. Der Stand der Philosophen ist noch nicht, wie der der Mönche, organisirt. Akademiker sind zwar so etwas; aber selbst solcher Stand sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab, indem die Aufnahme darin etwas äußerlich Bestimmtes ist. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

Erster Abschnitt.

Ankündigung der neuern Philosophie.

Die zwei ersten Philosophen, die wir zu betrachten haben, sind Baco und Böhme: zwei ebenso vollkommen disparate Individuen, wie ihre Philosophien es sind. Nichtsdestoweniger stimmen sie Beide darin überein, daß der Geist in dem Inhalte seines Erkennens sich als in seinem Eigenthume bewegt, und es so als concretes Seyn erscheint. Dieß Eigenthum bestimmt sich in Baco als das endliche, natürliche Weltwesen: in Böhme als das innerliche, mystische, göttliche, christliche Wesen und Leben; denn Jener geht von der Erfahrung und Induction, Dieser von Gott und dem Pantheismus der Dreieinigkeit aus.

A. Baco.

Das Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewußtseyn, die Gewißheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit, ist, — das, was schon gethan wurde, mit Bewußtseyn ausgesprochen, sehen wir zuerst, aber noch nicht sehr ausgebildet in Franz Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, der darum citirt wird als der Heerführer aller dieser Erfahrungsphilosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Baconische Philosophie heißt also im Allgemeinen ein Philosophiren, das sich auf Beobachtung der äußerlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen,

Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen gründet; daraus werden Schlüsse gezogen, und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets auf diese Weise gefunden. Baco hat gänzlich bei Seite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstractionen zu raisonniren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es ist die sinnliche Erscheinung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflectirt, was den Standpunkt ausmacht; und dieß ist dem Princip gemäß, das Endliche und Weltliche als ein solches aufzunehmen.

Baco wurde 1561 zu London geboren; und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen (wie denn sein Vater Großsiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth war), so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und eine bedeutende Carriere gemacht. Er zeigte früh große Talente; und schrieb so im Alter von neunzehn Jahren schon eine Schrift über den Zustand von Europa (De statu Europae). Baco schloß sich in seiner Jugend an den Grafen Esser, den Liebling Elisabeth's, an, durch den er — der als ein jüngerer Sohn des Hauses seinem ältern Bruder das väterliche Vermögen überlassen mußte — unterstützt bald in bessere Umstände gerieth und höher gehoben wurde. Er befleckte aber seinen Ruhm durch die größte Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen seinen Beschützer; denn es wird ihm Schuld gegeben, er habe sich von den Feinden des Grafen dazu verleiten lassen, ihn nach seinem Falle des Hochverraths beim Publicum anzuklagen. Unter Jacob I, dem Vater des enthaupteten Carls I, einem schwachen Menschen, dem er sich durch sein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angesehensten Staatsämter, indem er sich an Buckingham anschloß; er wurde nämlich Großsiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. Er machte auch eine reiche Heirath, verschwendete aber bald Alles; und in jener Stellung erlaubte er sich Intriguen, und ließ sich

die gröbste Bestechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er sich den Unwillen des Volks und der Großen zu; so daß er angeklagt, und sein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, in den Tower geworfen, und sein Name aus der Liste der Pairs ausgestrichen; während des Processes und als er im Gefängnisse war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker wieder entlassen, sein Proceß vernichtet: aus dem noch größern Hasse gegen den König und das Ministerium Buckingham, unter dessen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu seyn schien, weil er früher fiel, und von seinem Mitgenossen Buckingham verlassen und verurtheilt wurde; dieser Umstand also — daß die ihn stürzten, sich durch Herrschen ebenso verhaßt gemacht haben — mehr, als seine Unschuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte weder Selbstachtung bei sich selbst, noch bei Andern persönliche Achtung, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, mehr wieder gewinnen. Er privatisirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften und starb 1626. [1]

Indem Baco immer noch als derjenige gepriesen wird, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung, gewiesen: so ist er in der That eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches, auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben, und Wirklichkeit, aber nicht die Vernunft, zum Gegenstande zu haben, bestimmt ist. Baco hat sich große Ver-

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos., Bd. II, Abth. 2, S. 950—954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91—95.

dienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen Acht zu geben sey; sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist die allgemeine Tendenz der Zeit und des Englischen Raisonnement's geworden, von Thatsachen auszugehen und danach zu urtheilen; indem er die Richtung ausgesprochen, so wird, da man eines Führers und Urhebers für eine Manier bedarf, ihm zugeschrieben, als ob er dem Erkennen diese Richtung auf experimentirendes Philosophiren überhaupt gegeben habe. Viele gebildete Männer haben aber über das, was für den Menschen Interesse hat, über Staatsgeschäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. s. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß gesprochen und gedacht. Baco war ebenso ein Weltmann von Bildung, der in großen Lebensverhältnissen gewesen ist, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflectirende, wenn man will, philosophirende Weltleute. Er hat so die Verdorbenheit der Menschen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit seines Charakters war er ein Mann von Geist und klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken und Begriffen zu raisonniren. Eine methodische, wissenschaftliche Betrachtung ist bei ihm nicht vorhanden, sondern nur äußerliches Raisonnement eines Weltmanns überhaupt. Weltkenntniß besaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über diesen interessantesten aller Gegenstände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere scheint uns die charakteristische Eigenschaft Baco's gewesen zu seyn. Die Menschen hatte er viel mehr, als die Sachen studirt: die Irrthümer der Philosophen viel mehr, als die Irrthümer der Philosophie. In der That, er liebte das abstracte Raisonnement nicht;" und wiewohl es zum Philosophiren gehört, so findet man davon am wenigsten bei ihm. „Seine

Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile sind" aber „meist ex cathedra gegeben; oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es" etwa „durch Gleichnisse, Erklärung und scharfsinnige Beobachtungen mehr, als durch directe und angemessene Argumentation. Allgemeines Raisonnement ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophiren; sein Mangel ist auffallend in Baco's philosophischen Schriften." [1] Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet. Wie er während seiner Laufbahn im Staate praktisch nach Nützlichkeit verfuhr, so hat er jetzt, nach dem Schluß derselben, sich ebenso auf praktische Weise an wissenschaftliche Thätigkeit gewendet, und die Wissenschaften nach concreter Erfahrung und Einsicht betrachtet und behandelt. Es ist eine Betrachtung der Gegenwart, ein Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existirende wird so mit offenen Augen angesehen, darauf, als auf das Erste, Rücksicht genommen, und dieß Anschauen geehrt und anerkannt. Es erwacht hier ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur; sie wendet sich denkend an dieselbe, gewiß, Wahrheit in ihr zu finden, weil Beide an sich harmonisch.

Baco hat die Wissenschaften zugleich methodisch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, sich nicht so bloß über die Wissenschaften ausgelassen, wie ein vornehmer Herr absprechend: sondern er ist in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rücksicht des wissenschaftlichen Erkennens aufgestellt. Durch dieß Methodische der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein ist er merkwürdig, — dadurch allein in die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodischen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, indem er es an

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

die Mängel der Wissenschaften, sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach, aufmerksam machte. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in der Erfahrungsphilosophie aufgestellt. Der Geist der Baconischen Philosophie ist, die Erfahrung als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennenn anzunehmen, sodann das Denken darüber zu ordnen. Das Wissen aus Erfahrung steht dem Wissen aus dem speculativen Begriff gegenüber; und man faßt den Gegensatz wohl gar so scharf auf, daß das Wissen aus dem Begriff sich schäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie sich dann diese auch wieder entgegenstelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: Er habe das Philosophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt (s. Th. II, S. 43). Insofern könnte das Erkennen aus dem absoluten Begriff gegen dieß Erkennen vornehm thun; aber es ist für die Idee nothwendig, daß die Particularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist giebt sich Gegenwart, äußerliche Existenz; diese Existenz kennen lernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d. i. mit seiner erscheinenden, sinnlichen Ausbreitung, ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die Beziehung auf die Idee. Die Abstraction an und für sich muß sich bestimmen, particularisiren. Die Idee ist concret, bestimmt sich in sich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter. Ein bedingtes Erkennen hat in Rücksicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht so weit ist. Um diese Entwickelung ist es aber zu thun; und zu dieser Entwickelung und Bestimmung des Besondern aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Universum's, der Natur sich ausbilde, — dazu ist die Erkenntniß des Particularen nothwendig. Diese Particularität muß für sich ausgebildet werden; man muß die empirische Natur, die physische und die des Men-

schen, kennen lernen. Es ist das Verdienst neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; und es ist höchst ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie ist nicht ein bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. s. f., das Einzelne wahrnehmen: sondern geht wesentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Gesetze zu finden. Indem sie diese nun hervorbringt, so trifft sie mit dem Boden des Begriffs zusammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee angehört; sie präparirt also den empirischen Stoff für den Begriff, so daß dieser dann ihn so zurecht gelegt aufnehmen kann. Freilich wenn die Wissenschaft fertig ist, muß die Idee von sich ausgehen; die Wissenschaft als solche fängt nicht mehr vom Empirischen an. Aber daß die Wissenschaft zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen: eine Thätigkeit, als Reaction auf den gegebenen Stoff der Empirie, um denselben umzuarbeiten. Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus sich construire, ist also nur ein Reconstruiren, wie es die Empfindung in der Religion überhaupt thut. Ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in sich ist die vollendete Wissenschaft; das Andere aber ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst. In jeder Wissenschaft wird von Grundsätzen angefangen, diese sind im Anfange Resultate des Besondern; ist die Wissenschaft aber fertig, so wird davon angefangen. So ist es auch bei der Philosophie; die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit diese zu ihrer Entwickelung und Bestimmung kommen könne. Daß z. B. die Geschichte der Philosophie der neuern Zeit vorhanden seyn kann, dazu gehört die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen, der Gang der Philosophie durch so viel tausend Jahre; diesen langen Weg muß der Geist genommen haben, um

ene Philosophie zu produciren. Im Bewußtseyn nimmt sie dann ie Stellung an, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie er- heint frei nur in ihrem Aether sich zu ergehen, ohne Widerstand n diesem Medium sich zu entfalten; aber ein Anderes ist, diesen ether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es icht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur ristenz gekommen wäre; denn Geist ist wesentlich Verarbeitung ls eines Andern.

1. Baco ist durch zwei Werke berühmt geworden. Sein erdienst ist namentlich *erstens*, daß er in seiner Schrift e augmentis scientiarum eine *systematische Encyklo- ädie der Wissenschaften* aufgestellt hat; ein Entwurf, er bei seinen Zeitgenossen allerdings Aufsehen erregen mußte. s ist wichtig, ein solches geordnetes Gemälde des Ganzen, an as man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Diese Ency- opädie trägt eine allgemeine *Eintheilung* der Wissenschaften or; die Principien der Eintheilung sind nach den Unterschieden er geistigen Vermögen geordnet. Baco theilt so die Wissenschaften in nach dem *Gedächtniß*, der *Phantasie* und der *Ver- unft*, indem er 1) Sachen des Gedächtnisses, 2) der Phantasie,) der Vernunft unterscheidet. Dem Gedächtniß hat er nämlich die *Geschichte*, der Phantasie die *Poesie* und *Kunst* überhaupt und er Vernunft endlich die *Philosophie* zugeordnet.[1] Nach der belieb- n Weise des Eintheilens werden dann diese weiter eingetheilt, indem r das Uebrige darunter bringt; doch ist dieß unbefriedigend. Zur Ge- chichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetische, ekklesiastische Ge- chichte; Werke des Menschen: Geschichte, Literar-Geschichte; dann Werke der Natur u. s. f.[2] Er geht diese Gegenstände durch nach der Manier seiner Zeit, worin eine Hauptseite ist, daß etwas durch Beispiele,

[1] Bacon. De augmentis scientiarum II, c. 1 (Lugd. Batavor. 652. 12), p. 108—110 (Operum omnium p. 43—44, Lipsiae 1694).

[2] Ibidem, c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); . 11, p. 145—147 (p. 57—58).

z. B. aus der Bibel, plausibel gemacht wird. Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke sagt er so: „Er wundere sich, da die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze so lange auf die böse Gewohnheit des Schminkens nicht aufmerksam gewesen seyen; in der Bibel lesen wir wohl, daß die Jesabel sich zwar geschminkt habe aber nicht die Esther und die Judith." [1] Wenn von Königen Päpsten u. s. s. die Rede ist: so muß Ahab, Salomo u. s. s. herhalten. Wie damals in den bürgerlichen Gesetzen, z. B. de Ehe, die Jüdischen Formen galten, so sind auch in der Philosophie dergleichen noch gewesen. Es kommt auch in diese Schrift Theologie vor, ebenso Magie; es ist eine allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wissenschaften darin enthalten.

Die Eintheilung der Wissenschaften ist das Unbedeutendste an Werke **De augmentis scientiarum.** Worin sein Werth gesetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, ist die Kritik und Meng lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntnissen und Disciplinen vermißt wurde, hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig sey, wo scholastisch-Aristotelische Begriffe vom Verstand ausgesponnen werden als Realitäten. Dieß Eintheilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die Natur des Wissens unbekannt ist. Darin wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen wie hier der Unterschied des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, da die wahre Theilung ist, daß der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich eintheile. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewußtseyns; und das reale Selbstbewußtseyn hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Eintheilung desselben eben ist es, die

[1] Bacon. De augmentis scientiarum, IV, c. 2, p. 294—295 (p. 213).

nicht aus dem Begriffe des Selbstbewußtseyns genommen ist: sondern aus der Erfahrung, worin sich findet, daß es diese Vermögen habe.

2. Das andere den Baco Auszeichnende ist nun eben dieß, daß er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem Organon, eine neue Methode über das Wissen geltend zu machen suchte; hier wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, daß er polemisch gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schließen zu wissen, aufgetreten ist, — gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode anticipationes naturae: man fange von Voraussetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einem scholastischen Abstractum an; und raisonnire weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott und seiner Wirkungsweise in der Welt, von Teufeln u. s. f. Bibelstellen gebraucht (z. B. „Sonne stehe still"), um daraus gewisse metaphysische Sätze zu schließen, von denen aus man dann weiter gegangen ist. Gegen dieß aprioriſche Verfahren ist Baco's Polemik gerichtet gewesen; gegen diese Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur.[1] „Durch eine und dieselbe Thätigkeit des Geistes," sagt er, „wird das, was man sucht, gefunden und beurtheilt. Denn dieß Erkennen wird nicht durch eine Vermittelung vollbracht; sondern auf unmittelbare Weise, und fast ebenso wie im Sinne. Der Sinn ergreift nämlich in seinen ursprünglichen Objecten zugleich die Gestalt des Objects und stimmt der Wahrheit desselben bei."[2] Das Schließen verwirft Baco im Allgemeinen. In der That ist auch dieß Aristotelische Schließen weder ein Erkennen durch sich selbst, seinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils ist eben darum

[1] Bacon. Novum Organon, L. I, Aphor. 11—34, p. 280—282 (Operum).

[2] Bacon. De augm. scient. V, c. 4, p. 358 (p. 137).

die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt ist nicht in Einheit mit der Form, diese Form daher an ihr selbst zufällig, weil sie, für sich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt ist. Der Obersatz ist für sich seyender Inhalt: der Untersatz ist ebenso Inhalt nicht durch sich, sondern geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm selbst; die Form ist eben nicht der Inhalt. Es läßt sich ebenso gut immer auch das Entgegengesetzte durch den Schluß herausbringen; denn dieser Form ist es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künste, durch Zufall sind viele Künste erfunden." [1]

Gegen dieses Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht gegen den Begriff desselben (denn diesen hatte Baco nicht), sondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, gegen das scholastische Schließen, das einen angenommenen Inhalt zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt und nach der Induction verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Versuche als Grundlage forderte, und die Gegenstände aufzeigte, deren Untersuchung für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich wichtig sey u. s. f. Daraus ergab sich dann das Schließen durch Induction und Analogie. [2] In der That war es nur diese Verwechselung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wissen, in Wahrheit drang. Denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induction zuließ, so machte er ohne Bewußtseyn Theils selbst Schlüsse; Theils konnten alle diese Erfahrungshelden nach ihm, die das ins Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Versuchen und Erfahrungen die Sache selbst rein zu erhalten meinen, es

[1] Bacon. De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320—321 (p. 122—123).

[2] Bacon. Novum Organon, L. 1, Aphor. 105, p. 313; De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 326—327 (p. 124—125).

weder ohne Schlüsse, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und schlossen um so schlechter, da sie meinten, sie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten sie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß. Wenn Baco also die Induction dem Syllogismus entgegensetzte, so ist diese Entgegensetzung formell; jede Induction ist auch ein Schließen, was auch Aristoteles bekannt war. Denn wird aus einer Menge von Dingen ein Allgemeines abgeleitet, so lautet der erste Satz, Diese Körper haben diese Eigenschaften: der zweite, Alle diese Körper gehören zu Einer Klasse; also drittens hat diese Klasse diese Eigenschaften. Das ist ein vollständiger Schluß. Immer hat die Induction den Sinn, daß Beobachtungen angestellt, Versuche gemacht werden, auf die Erfahrung gesehen und hieraus die allgemeine Bestimmung abgeleitet wird.

Es ist schon erinnert, wie wichtig es ist, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenständliche Wahrheit haben. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenseits, ein Dereinst seyn, sondern jetzt und hier sich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier ist es, was dadurch überhaupt in das Selbstbewußtseyn kommt. Die Erfahrungen, Versuche, Beobachtungen wissen aber nicht, was sie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtlose Gewißheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden; und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, daß nur der Begriff das Gegenständliche ist. Den Versuchen entflieht eben unter den Händen das sinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteste Beispiel ist die positive und negative Elektricität, insofern sie positiv und negativ ist. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, ist, daß sie glauben, sie halten sich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen

dieser Wahrnehmungen sie metaphysiciren. Der Mensch bleibt nicht bei'm Einzelnen stehen, und kann es nicht. Er sucht das Allgemeine; dieses aber sind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetste Gedankenform ist die der Kraft; man spricht so von einer Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft ist aber ein Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritisch, bewußtlos geben sich die Empiriker also solchen Bestimmungen hin.

3. Baco giebt endlich die Gegenstände an, mit denen sich vornehmlich die Philosophie beschäftigen solle. Diese Gegenstände contrastiren sehr in Vergleich dessen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung schöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenstand der philosophischen Untersuchung seyn solle, befinden sich folgende Gegenstände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in seinen Werken vornehmlich dringt: die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewissen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Umgestaltung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne." Auch auf solche Gegenstände läßt er sich ein, und sucht die Aufmerksamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf sie Mittel geben könne; in solchen Mächten soll man es weiter bringen. „Er beschwert sich, daß dergleichen Untersuchungen verlassen worden seyen von solchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In seiner Natur-Historie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder zu verrichten." [1] Baco steht so noch gar nicht auf dem verständigen Standpunkt der Naturbetrachtung, sondern ist noch im gröbsten Aberglauben, falscher Magie u. s. f. befangen. Dieß wird

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; cf. Bacon. Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect. 326—327 (Operum p. 822—823).

im Ganzen in verständiger Weise vorgetragen; und er bleibt so in den Vorstellungen seiner Zeit. „Verwandelung des Silbers, Queckſilbers oder irgend eines andern Metalls in Gold ist eine schwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Firen und Volatilen begreift und die ersten Samen der Metalle und ihre Niederschlagungsmittel kennt, kann wahrscheinlich Gold nach vieler und scharfsinniger Anstrengung endlich hervorbringen, aber freilich nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Assimilation und des Ernährungs-Processes kennt, kann durch Bäder, Diät u. s. f. sein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewissen Grade wieder herstellen.“ [1] Diese Behauptungen sind also nicht so grell, als sie zunächst aussehen. Bei der Medicin spricht er unter Anderem von der Erweichung (Malacissatio per exterius) [2] u. s. w.

Ein Hauptzug bei ihm ist in Ansehung des Formellen der Betrachtung, daß er sagt, „die Natur-Philosophie theile sich in zwei Theile: der erste bestehe in der Betrachtung der Ursachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Ursachen, die zu untersuchen sind, unterscheidet er entweder die Endursache und die formelle Ursache, oder anders die materielle und die wirkende Ursache; — jene gehören der Metaphysik, diese der Physik. Die letztere sieht er als einen Zweig der Philosophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem ersten steht. Die Untersuchung der erstern zu befördern, ist Zweck seines Organon.“ [3] Er sagt selber: „Mit Recht wird behauptet, die Wahrheit wissen, heißt die Ursachen erkennen; nicht mit Unrecht werden auch vier Ursachen angegeben, die Materie, die Form, die wirkende und die Endursache.“ [4] (s. Th. I, S. 191—192, Th. II, S. 284).

[1] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95).

[2] Bacon. De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51—52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 3—4, p. 200—206 (p. 78—80).

[4] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2.

Eine Hauptbestimmung ist hierbei aber, daß sich Baco gegen die teleologische Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endursachen gekehrt hat. „Die finale Ursache zu erforschen, ist nutzlos; sie verdirbt sogar die Wissenschaften, und hat nur Interesse in der Moral.“ [1] Die Betrachtung durch causae efficientes ist so bei Baco die Hauptsache. Zur Betrachtung nach Endursachen gehören z. B. die Behauptungen: „daß wir Haare an den Augenliedern haben, damit sie uns die Augen schützen; daß das dicke Fell der Thiere dazu sey, um Hitze und Kälte abzuhalten; die Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden;“ [2] die Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme; daß Donner und Blitz Strafe Gottes seyen, oder die Erde fruchtbar machen; Murmelthiere in den Winterschlaf fallen, weil sie nichts zu fressen finden; die Schnecke ein Haus hat, um gegen Angriffe gesichert zu seyn; die Biene einen Stachel hat. Nach Baco sind unzählige Ausführungen hiervon gemacht worden. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt, und auch der Mangel an dieser Zweckmäßigkeit aufgefaßt: wenn Sonne oder Mond, kann man z. B. sagen, immer schienen, so könnte die Polizei viel Geld sparen, wofür man ganze Monate essen und trinken könnte. Es ist richtig, daß sich Baco solcher Betrachtung nach Endursachen entgegen setzte, weil sie sich auf äußerliche Zweckmäßigkeit bezieht, wie Kant davon auch gut die innere Zweckmäßigkeit unterschieden hat. In der That ist gegen den äußerlichen Zweck der innere Zweck der innere Begriff der Sache selbst, wie wir dieß auch schon früher bei Aristoteles (Th. II, 302—309) sahen. Weil das Organische innere Zweckmäßigkeit hat, so sind zwar die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander; die Zwecke aber als äußerliche Zwecke sind Diesem heterogen, haben nicht ihren Zusammenhang mit dem Gegenstand, der

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2; cf. The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 237 (p. 92).

betrachtet wird. Ueberhaupt ist der Begriff der Natur nicht an ihr selbst, so daß der Zweck an ihr selbst wäre; sondern der Begriff als Zweckmäßigkeit ist ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an sich selbst nicht so, daß wir sie eben zu respectiren hätten: wie der einzelne Mensch Zweck an ihm selbst, und deßwegen zu respectiren ist. Selbst der einzelne Mensch aber als einzelner ist nur zu respectiren für den Einzelnen als solchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu respectiren; sondern dieser, obgleich Zweck an sich, hört nicht auf, relativ zu seyn. Er ist dieser Zweck an sich nicht als sich ausschließend und entgegensetzend, sondern nur insofern sein Wesen der allgemeine Begriff ist. Der Zweck des Thiers an sich als eines Einzelnen ist *seine* Selbsterhaltung; aber sein wahrer Zweck an sich ist die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, sich zu erhalten; sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelnheit ist das Gegentheil, das Aufheben seiner selbst, die Production der Gattung.

Baco trennt nun das allgemeine Princip und die *wirkende Ursache*, und darum verweist er eben die Betrachtung nach Zwecken aus der Physik in die Metaphysik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Nothwendigkeit, d. h. als Allgemeines, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat; mit andern Worten, er kennt nur ein Begreifen eines Bestimmten aus einem andern Bestimmten in's Unendliche, nicht Beider aus ihrem Begriffe. Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Baco so allgemeiner gemacht, und behauptet, daß der Physik nur diese Betrachtung angehöre, wiewohl er einräumt, daß beide Arten der Betrachtung auch neben einander bestehen können.[1] Durch jene Ansicht hat er sehr viel gewirkt; und insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den Germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der

[1] Bacon. De augm. scient. III, c. 4, p. 239 (p. 92).

alten Welt weit hinter sich zurückgelassen hat, hat sie eben das Verdienst, das wir bei der Epikureischen Philosophie gegen die abergläubischen Stoiker und den Aberglauben überhaupt sahen, der irgend ein vorgestelltes Wesen zur Ursache macht (ein Jenseits, das selbst auf eine sinnliche Weise seyn und als Ursache wirken soll), oder auch zwei sinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Diese Polemik Baco's gegen Gespenster, Astrologie, Magie u. s. f. [1] kann nun freilich eben nicht für Philosophie angesehen werden, wie seine anderen Gedanken; aber es ist dieß wenigstens ein Verdienst für die Bildung.

Auch räth er, auf die formellen Ursachen, die Formen der Dinge, die Aufmerksamkeit zu richten und sie zu erkennen. [2] „Aber herauszubringen, was er unter formellen Ursachen versteht, ist schwer; was diese Formen seyen, darüber ist Baco sich nicht klar geworden." [3] Man kann meinen, er habe die immanenten Bestimmtheiten der Dinge, die Natur-Gesetze darunter verstanden; in der That sind die Formen nichts Anderes, als die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen u. s. w. [4] Er sagt: „Die Erforschung der Form wird für unmöglich gehalten. Die wirkende und die materielle Ursache, wie man sie gewöhnlich auffaßt und erforscht, nämlich abgesehen vom verborgenen Processe der Form, sind nur oberflächlich und nützen der wahren und wirklichen Wissenschaft fast gar nichts. Obgleich in der Natur nichts wahrhaft existirt als individuelle Körper, welche rein individuelle Acte nach einem Gesetz von sich geben: so ist doch in der Wissenschaft dieß Gesetz selber und die Erforschung, Entdeckung und Auslegung desselben als die Grundlage anzusehen, sowohl für das Wissen

[1] Bacon. De augmentis scientiarum I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, p. 211—213 (p. 82—83); Novum Organon, L. I, Aphor. 85, p. 304.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231—234 (p. 89—90).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[4] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 17, p. 345—346.

als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieses Gesetzes sind es, was wir unter dem Namen der Formen verstehen. Die Erforschung der Formen, welche ewig und unveränderlich sind, bildet den Gegenstand der Metaphysik. Wer die Formen erkennt, umfaßt die Einheit der Natur in der ungleichartigst scheinenden Materie."[1] Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beispiele an, z. B. die Wärme. „Der Geist muß sich von den Unterschieden zu den Gattungen erheben. Sonnenwärme und Feuerwärme sind heterogen. Wir sehen, daß bei der Sonnenwärme Trauben reifen. Um aber zu sehen, ob die Sonnenwärme specifisch sey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; so ist also die Sonnenwärme nicht specifisch."[2] — „Die Physik, sagt er, leitet uns durch enge, rauhe Pfade, indem sie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. Aber wer eine Form versteht, kennt die letzte Möglichkeit, diese Natur auf alle Arten von Gegenständen zu superinduciren: d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle diese Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymisten Ansprüche machen. Der Irrthum von diesen besteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantastische Weise dieß zu erlangen;" die wirkliche Weise ist, diese Formen zu erkennen. „Die formalen Ursachen und die logischen Regeln, sie kennen zu lernen, sind der Gegenstand der Instauratio magna und des Novum Organon."[3] Es sind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen.

Dieß ist, was von Baco anzuführen war. Bei Locke soll

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2, p. 325—326 (Tennemann, Bd. X, S. 35—36); Lib. I, Aphor. 51, p. 286; L. II, Aphor. 9; Aphor. 3, p. 326.

[2] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366.

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).

noch mehr von diesem empirischen Verfahren der Engländer die Rede seyn.

B. Jakob Böhme.

Von jenem Englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, sinnlichen Philosophirens, wollen wir zum philosophus teutonicus, wie er genannt wurde, zum Deutschen Schuster aus der Lausitz gehen, dessen wir uns nicht zu schämen haben. In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten; er ist das andere gerade im Entgegengesetzten stehende Extrem zu Baco, und hieß auch theosophus teutonicus, wie denn philosophia teutonica schon früher Mysticismus hieß.[1] Dieser Jacob Böhme war lange vergessen, und als ein pietistischer Schwärmer verschrien; besonders durch die Aufklärung ist sein Publicum sehr beschränkt worden. Leibnitz ehrte ihn noch sehr; doch erst in neuern Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden und er wieder zu Ehren gekommen. Es ist gewiß, daß er einerseits jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualificiren, selbst den Epikur und Baco; denn sie selbst haben dafür gehalten, daß der Mensch noch in etwas Anderem seine Wahrheit habe, als im Essen und Trinken, und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder sonstiger Stands- und Amtsgeschäfte. Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen Böhme erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg 1715. 4.), Nr. I, §. 18, S. 11—12; Nr. V, §. 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, §. 57, S. 27—28.

Allegorien und dergleichen werden zum Theil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten. Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann, und auch ist, wie es an sich ist. Von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar; — ein Mann jedoch, der bei seiner rohen Darstellung ein concretes, tiefes Herz besitzt. Weil er aber keine Methode und Ordnung hat, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben.

Jacob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete. Im Lutherthum ist er erzogen, und darin stets geblieben. Die Lebensbeschreibung, die seinen Werken beigegeben ist, wurde nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfaßt, der ihn persönlich kannte. Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tiefern Erkenntniß gelangt ist durch mehrere Regungen, die er gehabt hat; schon als Hirt bei'm Viehhüten, wie er von sich erzählt, hatte er solche wunderbare Erscheinungen. Die erste wunderbare Erweckung hatte er in einem Gesträuch, worin er eine Höhle und eine Bütte Geldes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken, ist er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat sie aber hernach nicht mehr gefunden. In der Folge wurde er dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich „ist er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten,"" „in sich selber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen,

und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." Sein Meister hat ihn deßhalb fortgeschickt, mit dem Bemerken: er könne „solchen Haus-Propheten nicht" bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheirathet. Später, „Anno 1600, im fünfundzwanzigsten Jahre seines Alters," ging ihm „zum andern Mal" das Licht auf, in einem zweiten Gesicht der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung, und Entrückung seines astralischen Geistes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Wesens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick" in sich „je länger, je mehr und klärer empfunden; also daß er, vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch De signatura rerum dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket, und ruhig an sein Hauswesen gegangen." Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben, ist dabei geblieben: und dort 1624 als Schuhmachermeister gestorben. [1]

Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht, und daher die meisten Ausgaben in Amsterdam gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt. Seine erste Schrift ist die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; die „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menschen" sind unter mehrern andern von seinen merkwürdigsten. Die Bibel hat Böhme immer gelesen. Welche Schrif-

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. I, 2—4, S. 3—4; §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8; §. 28—29, S. 17—18.

ten er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in seinen Werken beweisen, daß er viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften, zum Theil wohl des Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, eines Philosophen ähnlichen Calibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt, hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind.[1] Es ist uns bei'm Lesen seiner Werke wunderbar zu Muthe; und man muß mit seinen Ideen vertraut seyn, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Böhme ist ächt deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Princip, die Intellectual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewußtseyn Alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war. Die allgemeine Idee Böhme's zeigt sich so einerseits tief und gründlich; er kommt andererseits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwickelung seiner göttlichen Anschauungen des Universum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, sondern die größte Verworrenheit in der Abscheidung, — selbst in seiner Tabelle,[2] wo drei Nummern vorkommen:

I.

Was Gott außer Natur und Creatur sey.

II.

Schiedlichkeit:	Mysterium	Das I. Principium.
Gott in Liebe.	magnum.	Gott in Zorn.

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. VI, §. 3—8, S. 81—87; Nr. I, §. 12—17, S. 8—11.

[2] Theosophische Sendbriefe, 47. Brief (Werke, Hamburg 1715. 4.), S. 3879.

III.

Gott in Zorn und Liebe.

Es zeigt sich hier kein bestimmtes Auseinanderhalten der Momente, sondern man hat nur das Gefühl des Ringens; bald sind diese, bald jene Unterschiede gesetzt: und wie sie abgerissen hingestellt sind, so laufen sie auch wieder durcheinander.

Die Art und Weise seiner Darstellung muß sonach barbarisch genannt werden; die Ausdrücke in seinen Werken beweisen dieß, wenn er z. B. vom göttlichen Salitter, dem Marcurius u. s. f. spricht. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des absoluten Wesens in's Gemüth legt, ebenso schaute er alle Begriffe in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, d. h. gewaltsam statt Begriffsbestimmungen natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z. B. Schwefel und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heißen, sondern sein Wesen; oder der Begriff hat diese Form der Wirklichkeit. Böhme steht im tiefsten Interesse der Idee, und kämpft sich damit herum. Die speculative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkte sein Geist steht, gefaßt werden; aber gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, sind wesentlich keine Begriffsbestimmungen mehr. Es sind sinnliche, chemische Bestimmungen einerseits: so Qualitäten, Herbe, Süß, Sauer, Grimmig; dann Empfindungen, wie Zorn, Liebe; ferner Tinctur, Essenz, Qual u. s. f. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm aber nicht die eigenthümliche sinnliche Bedeutung; sondern er gebraucht sie, um dem Gedanken Worte zu geben. Es erhellt aber sogleich, wie die Darstellung gewaltsam erscheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig ist. Es sieht also kraus aus, wenn man von der Bitterkeit Gottes, vom Schrack, Blitz liest; man muß die Idee vorher haben, und ahnet sie dann freilich darin. Das Andere aber ist, daß Böhme als Form der

Idee die christliche Form, besonders der Dreieinigkeit, gebraucht, die ihm zunächst liegt; die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. So ganz roh und barbarisch dieß nun aber auch einerseits ist, und so sehr man es nicht aushalten kann, anhaltend den Böhme zu lesen und seine Gedanken festzuhalten (denn es geht Einem immer der Kopf herum von Qualitäten, Geistern, Engeln): so muß doch andererseits ebenso diese Gegenwärtigkeit anerkannt werden, in Allem aus seiner Wirklichkeit, aus seinem Gemüthe zu sprechen. Dieß derbe, Deutsche, tiefe Gemüth, das mit dem Innersten verkehrt, exercirt so eigentlich in der That eine ungeheure Macht und Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen, und was im Himmel vorgeht, um sich herum und in sich zu haben. Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seines Gleichen vorgestellt hat, als die Engel und die Erzväter, und sie nicht als vergangene, historische genommen, eben so Böhme.

Dem Glauben hat der Geist Wahrheit, aber in dieser Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit seiner selbst. Daß der Gegenstand des Christenthums die Wahrheit, der Geist ist, haben wir gesehen; sie ist dem Glauben als unmittelbare Wahrheit gegeben. Er hat sie, aber bewußtlos, ohne Wissen, ohne sie als sein Selbstbewußtseyn zu wissen: und weil im Selbstbewußtseyn das Denken, der Begriff wesentlich ist, — die Einheit der Entgegengesetzten bei Bruno, — so fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott *ist*, und *auch* der Teufel; Beide sind für sich. Ist Gott aber das absolute Wesen, so fragt sich: Welches absolute Wesen ist dieß, das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Böhme ist daher eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menschen zum göttlichen Leben zu führen, in ihr selbst es hervorzubringen, den Streit in ihr selbst

anzuschauen, und zu ihrer Arbeit und ihrem Bemühen zu machen: und dann eben in Ansehung dieses Inhalts es herauszukriegen, wie das Böse im Guten enthalten sey, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil Böhme aber den Begriff nicht hat und in der Gedankenbildung so weit zurück ist, so stellt sich dieß als ein fürchterlicher, schmerzhafter Kampf seines Gemüths und Bewußtseyns mit der Sprache dar; und der Inhalt dieses Kampfes ist die tiefste Idee Gottes, welche die absolutesten Gegensätze in Eins zu bringen und zu binden sucht, — nicht aber für die denkende Vernunft. Wenn man es also zusammenfassen will, so hat Böhme gerungen, da ihm Gott Alles ist, das Negative, das Böse, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als absolut zu fassen; und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, wie die Qual seines Geistes. Es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Innern, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinander liegt; in seinem starken Geiste bringt Böhme Beides zusammen, und zerbricht darin alle diese unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit, die Beides hat. Wenn er aber auch diese Bewegung, dieß Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Innern auffaßt: so nähert sich die Bestimmung der Momente doch nur mehr der Form des Selbstbewußtseyns, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Im Hintergrunde steht zwar der speculativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Auch populare, derbe Weisen der Vorstellung, eine vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er besonders viel zu thun; und er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verschreiben." [1] Wie Prospero bei Shakspeare — im Sturm [2] — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn tausend Jahre darin einzuklemmen: so ist Böhme's großer Geist in die harte knorrige Eiche des Sinn-

[1] Trostschrift von vier Complexionen, §. 43—63, S. 1602—1607.

[2] Act I, Scene 2, S. 27—28 (übersetzt von Schlegel, Berlin 1818).

ichen, — in die knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung ein-
esperrt, ohne zur freien Darstellung der Idee kommen zu können.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben, dann meh-
ere einzelne Formen, in die er sich herumwirft; denn er bleibt
icht bei Einer Form, weil weder die sinnliche noch die religiöse
enügen kann. Macht dieß nun auch, daß er sich häufig wieder-
olt, so sind die Formen seiner Hauptvorstellungen doch auch wie-
er allenthalben sehr verschieden; und man würde sich in seiner
rbeit täuschen, wenn man es bei Böhme unternehmen wollte,
ine consequente Entwickelung seiner Vorstellungen zu geben, be-
nders insofern sie weiter hinausgehen. Man muß daher bei
Böhme weder eine systematische Darstellung, noch eine wahrhafte
Hinüberführung ins Einzelne erwarten. Von seinen Gedanken
äßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Aus-
rucks anzunehmen und die einzelnen Stellen selbst anzuführen;
enn anders läßt sich's nicht ausdrücken. Die Grund-Idee des
Jacob Böhme ist das Streben, Alles in einer absoluten Ein-
eit zu erhalten; denn er will die absolute göttliche Einheit, und
ie Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-,
a man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch Alles hin-
urchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in
llem aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Dar-
tellung zu erkennen; so daß sie das allgemeine Princip ist, in
welchem und durch welches Alles ist: und zwar so, daß alle
Dinge nur diese göttliche Dreieinigkeit in sich haben, nicht als
ine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als die reale der ab-
oluten Idee. Alles, was ist, ist nach Böhme nur diese Dreiheit;
iese Dreiheit ist Alles.[1] Das Universum ist ihm also Ein göttli-
hes Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen: so daß näher
us dem Einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und
Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften

[1] Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Cap. 1, §. 4—5 S. 2653—2654.

leuchtet; die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte ist der Geist. Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explication dieser Dreieinigkeit; und hier besonders treten die verschiedenen Formen ein, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie," giebt er eine Eintheilung, worin er diese Wissenschaften neben einanderstellt, jedoch ohne klare Bestimmung mehr nur von der einen zur andern übergeht. „1) Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sey, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beschaffen sind, und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was creatürlich ist, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes. 2) Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Creaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und Thieren. 3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche Christi, wie dasselbe sey beschaffen, wie es der Höllen Reich sey entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet." [1]

1. Das Erste ist Gott, der Vater; dieß Erste ist zugleich unterschieden in sich, und ist die Einheit dieser Beiden. „Gott ist Alles," sagt er, „er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und ist Keines das Ander, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden; auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, daß Eines

[1] Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84—85, 88, S. 18.

im Andern als ein Nichts ist, und ist doch: aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar." [1] Mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute, eben die selbstbewußte, gefühlte Negativität heißt, das sich auf sich beziehende Negative, das darum absolute Affirmation ist. Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhme's; das Princip des Begriffs ist in ihm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Es kommt nämlich Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegengesetztes ist; so ist die Qual diese innere Zerrissenheit, und doch zugleich das Einfache. Davon leitet Böhme Quellen ab, — ein gutes Wortspiel; denn die Qual, diese Negativität, geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und so bringt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zusammen. [2] Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a. So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst theilende Einheit des absolut Entgegengesetzten; aber eine ganz bestimmte Unterscheidung muß man da nicht erwarten. Das Erste, Eine, der Vater, hat zugleich die Weise des natürlichen Seyns; so spricht er davon, daß Gott die einfache Essenz ist, wie bei Proklus. Diese einfache Essenz nennt er das Verborgene: bestimmt es darum auch als das Temperamentum, dieselbe Einheit Verschiedener, worin Alles temperirt ist. Wir sehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem großen Salitter schwatzt, so weiß man nicht sogleich, was dieß seyn soll. Aber es ist eine schustermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter (der im Oestreichischen noch jetzt Salniter heißt): d. h. also eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist die göttliche Pomp: In Gott

[1] Von wahrer Gelassenheit, Cap. 2, §. 9—10, S. 1673.

[2] Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 10, §. 42, S. 470.

ist eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächse u. s. f. „In der göttlichen Pomp sind fürnehmlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret sich alle Frucht; und der Marcurius oder Schall." [1] Dieser große Salitter ist nun das nicht geoffenbarte Wesen, wie die Neuplatonische Einheit ohne Wissen von ihr selbst und ebenso unerkannt ist.

b. Diese erste Substanz enthält alle Kräfte oder Qualitäten als noch nicht geschieden; so erscheint dieser Salitter dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten in sich faßt. Qualität ist nun ein Hauptbegriff und die erste Bestimmung bei Böhme; und von den Qualitäten fängt er in seiner Schrift „Morgenröthe im Aufgang" an. Mit der Qualität bringt er nachher auch Inqualiren zusammen, und sagt daselbst: „Qualität ist die Beweglichkeit, das Quallen oder Treiben eines Dinges." Diese Qualitäten will er dann bestimmen, das ist aber eine trübe Darstellung: „Als da ist die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in sie kommt, das nicht ihrer Eigenschaft ist. Hinwiederum erleuchtet und wärmet sie Alles, was da ist kalt, naß und finster, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in sich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit" (Negativität). „Das Licht, das Herze der Hitze, ist ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmlischen Freudenreich; denn es machet in dieser Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleisch, sowohl Bäume, Laub und Gras wächset in dieser Welt in Kraft des Lichts, und hat sein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat sie die Grimmigkeit, daß sie brennet, verzehret und verderbet; dieselbe Grimmigkeit quellet, treibet und erhebet sich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet

[1] Von der Gnadenwahl, Cap. 1, §. 3—10, S. 2408—2410; Cap. 2, §. 9, S. 2418; §. 19—20, S. 2420; Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter, §. 2, S. 3668; §. 145—146, S. 3696—3697; Morgenröthe, Cap. 4, §. 9—21, S. 49—51; Cap. 11, §. 47, S. 126—127, u. s. f.

und kämpfet miteinander in seinem zweifachen Quell. Das Licht bestehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur bestehet es nicht; denn in der Natur sind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weise, wie Gott Alles ist. Gott" (der Vater) „ist das Herz" — das andere Mal (Vom dreifachen Leben des Menschen, Cap. 4, §. 68, S. 881) ist der Sohn das Herz Gottes; auch wieder der Geist heißt das Herz (Morgenröthe, Cap. 2, §. 13, S. 29) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrschet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und ist ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich ist." Der Qualitäten zählt Böhme eine ganze Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, süße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. s. w. „Die bittere Qualität ist auch in Gott, aber nicht auf Art und Weise, wie im Menschen die Galle, sondern ist eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll. Aus diesen Qualitäten sind alle Creaturen gemacht und kommen daher und leben darinnen als in ihrer Mutter." [1]

„Die Kräfte der Sternen sind die Natur. Alles rührt in dieser Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweisen, so Du aber nicht ein Klotz bist, und ein wenig Vernunft hast. So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, so findet sich's bald, daß dasselbe sey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden sind, und darinnen alle Dinge stehen und leben, und dadurch sich Alles beweget; und alle Dinge sind aus denselben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." So sagt man, Gott ist die Realität aller Realitäten. Böhme fährt fort: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, darzu die Weite,

[1] Morgenröthe, Cap. 1, §. 3—7, 9—24, S. 23—27; Cap. 2, §. 38—40, S. 34—35; §. 1, S. 28.

Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt. Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen sey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. Aber dieß ist nicht also zu verstehen, daß Er gar nicht sey in dem Corpus der Sternen und in dieser Welt. Allhier ist nun die Frage, woher denn der Himmel solche Kraft hat oder nimmt, daß er solche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun sehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphirend, quallend, beweglich Wesen; und sind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur: davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menschen, Thier und Alles worden ist, und darinnen Alles stehet. So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen ist, und Alles, was über allen Himmeln ist: so nennet man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesen" vielen „oberzehlten Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also creatürlich gemacht hat." [1]

c. Näher bestimmt Böhme Gott, den Vater, folgendermaßen: „Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so sihet man den Vater; wenn man anschauet den Himmel und die Sternen, so sihet man seine ewige Kraft und Weisheit. Also viel Sternen unter dem Himmel stehen — unzählich —: also viel- und mancherlei ist Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern seine eigene Qualität. Nicht mustu" aber „denken, daß jede Kraft, die im Vater ist, an einem besondern Theil und Ort in dem Vater stehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geist zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater," als dem Reservoir, „in einander sind, wie Eine Kraft." Dieses Ganze ist die allgemeine Kraft überhaupt, die

[1] Morgenröthe, Cap. 2, §. 8, 14—18, 31—33, S. 29—34.

als Gott, der Vater, existirt, worin die Unterschiede vereint sind; creatürlich existirt sie aber als Totalität der Sterne, also als Trennung in die verschiedenen Qualitäten. „Nicht mustu denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht; sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst." [1]

Indem Böhme den Vater alle Kräfte nennt, unterscheidet er dieselben auch wieder als die sieben ersten Quellgeister. [2] Aber es ist da Verwirrung, keine Gedankenbestimmung, kein bestimmter Unterschied, weßhalb es gerade sieben sind; dergleichen Festes findet man nicht bei ihm. Diese sieben Qualitäten sind auch die sieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten: Die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel." Aber sie sind im Vater als Eine Einheit; und diese Einheit ist ein Quellen und Gähren in sich. „In Gott triumphiren alle Geister, wie Ein Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen; und ist nichts, denn eitel Freude und Wonne. Es steht nicht Ein Geist neben dem andern, wie Sterne am Himmel; sondern alle sieben sind ineinander, wie Ein Geist. Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger;" jeder ist so in Gott selbst Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch sich selber;" dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. [3]

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38.

[2] Ebendaselbst, Cap. 4, §. 5—6, S. 48; Cap. 8, §. 15 — Cap. 11, §. 46, S. 78—126.

[3] Ebendaselbst, Cap. 3, §. 18, S. 40; Cap. 10, §. 54, S. 115; §. 39—40, S. 112; Cap. 11, §. 7—12, S. 119—120.

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Zweite das Aufgehen. Dieß zweite Princip ist ein Hauptbegriff, welcher bei Böhme unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint: als das Wort, der Separator, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist; so daß aber zugleich das Licht darin aufgeht, das sie zur Ruhe zurückführt.

a. Gott, als das einfache absolute Wesen, ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas Anderes; — eben dieß Andere ist aber in Gott selbst enthalten, als Gottes Anschauen und Erkennen. Von dem Zweiten sagt Böhme daher, eine Separation habe in diesem Temperament geschehen müssen: „Kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand." Urstand gebraucht er für Substanz; und es ist Schade, daß wir diesen und so manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verstand noch Wissenschaft. Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Wesen und Wille ist, nicht mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im Temperamento sich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit" (Identität) „zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer ist, offenbar seyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst seyn?" [1] Wir sehen, Böhme ist un-

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 8—10, S. 1739.

endlich erhaben über das leere Abstractum des höchsten Wesens u. s. f.

Böhme fährt fort: „Der Anfang aller Wesen ist das Wort, als das Aushauchen Gottes; und Gott ist das ewige Ein von Ewigkeit gewesen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort ist der ewige Anfang und bleibet's ewig; denn es ist die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wissenschaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verstehen wir den offenbaren Willen Gottes: mit dem Wort Gott den verborgenen Gott, daraus das Wort ewig entspringet. Das Wort ist der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch Gott selber als seine Offenbarung." Λόγος ist bestimmter, als Wort; und es ist eine schöne Zweideutigkeit des Griechischen Ausdrucks, zugleich Vernunft und Sprache zu bezeichnen. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, das, vernommen, in sich zurückgekehrt ist. „Das Ausgeflossene ist Weisheit, aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach." [1]

Das ist der Sohn, von dem Böhme sagt: „Der Sohn ist" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „ist der Sohn" zwar „eine andere Person, als der Vater, aber kein anderer," sondern derselbe „Gott, als der Vater," dessen Abglanz er ist. [2] „Der Sohn ist das Herz," das Pulsirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigenthum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater. Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters, wie die Sonne das Herz der Sternen ist. Sie bedeutet recht den Sohn, der Sternen Zirk bedeutet des Vaters mancherlei Kräfte: sie er-

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 1—3, S. 1755—1756.

[2] Morgenröthe, Cap. 3, §. 33—35, S. 44 (vergl. Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 106, §. 7).

leuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieser Welt ist; sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht, und ist das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Thal; denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen." [1] Diese Lebendigkeit des Sohns ist ein Hauptpunkt; über dieses Aufgehen und Manifestiren hat Böhme denn auch äußerst wichtige Bestimmungen beigebracht.

b. „Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fließt der Verstand und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts schauet." Ichts ist ein Wortspiel mit Nichts, denn es ist eben das Negative; aber zugleich ist es das Gegentheil von Nichts, da das Ich des Selbstbewußtseyns darin liegt. Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn; Gott ist also nicht nur das abstracte Neutrale, sondern auch das Sichsammeln zum Punkt des Fürsichseyns. Das Andere Gottes ist so das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß ist das Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Wesen und Creaturen; denn es ist der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen." Dieser Separator ist „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." Der Separator ist das Bethätigende, sich Unterschei-

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 15, 18—22, S. 39—41.

dende; und Böhme nennt dieß Ichts nun auch den Lucifer, den erstgebornen Sohn Gottes, den creatürlich erstgebornen Engel, der einer unter den sieben Geistern gewesen sey. Aber dieser Lucifer sey abgefallen, und Christus an seine Stelle gekommen.[1] Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott: nämlich das Andersseyn, und dann das Fürsichseyn, oder Für-Eines-Seyn, so daß das Andere für Eines sey; und dieß ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dieß die höchste Tiefe der Gedanken des Jacob Böhme. Diesen Abfall des Lucifer macht er so vorstellig, daß das Ichts, d. h. das Sichselbstwissen, die Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) das Sichinsichhineinimaginiren, das Sichinsichhineinbilden (das Fürsichseyn), das Feuer sey, das Alles in sich hineinzehre. Dieß ist das Negative im Separator, die Qual, oder es sey der Zorn Gottes; dieser Zorn Gottes sey die Hölle und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginire. Das ist sehr kühn und speculativ; so sucht Böhme in Gott selbst die Quelle des göttlichen Zorns nachzuweisen. Den Willen des Ichts nennt er dann auch die Selbheit; es ist das Uebergehen des Ichts in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginirt. Er sagt: „Himmel und Hölle sind so fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts." In der That ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das Ich=Ich, das Fürsichseyn, die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das selbst positiv ist, die Finsterniß; die wahre Negativität ist aber das Ich. Es ist nicht etwas Schlechtes, weil es das Böse genannt wird; im Geist allein ist das Böse, weil es in ihm begriffen ist, wie es an

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 4—5, S. 1756; §. 12, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 12, §. 99—107, S. 149—150; Cap. 13, §. 92—104, 31—52, S. 166—168, 157—160; Cap. 14, §. 36, S. 178; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 4, §. 69, S. 406; Cap. 15, §. 5. S. 543—544.

sich ist. „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm" (selbst) „nicht offenbar: sondern" (er) „wohnet" (da) „nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dings; alsdann „ist in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott ist." [1]

Die nähere Form dieses Aufgehens trägt Böhme nun nach seiner Weise bildlich vor: Dieser „Separator führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet, und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet" (so daß es für Andere sey), „nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausfluß der Einheit." Eben Insichseyn und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürsichseyn ist einmal Für-ein-Anderes-Seyn, und die Rücknahme als die andere Seite. Böhme geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiß sich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet sich so weit bis in die größeste Schärfe, bis in die feurende Art" — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finsterniß, das Verschlossene, die Selbheit —: [2] „in welcher feurenden Art" aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, „das ewige Ein majestätisch und ein Licht wird;" und dieses da ausbrechende Licht ist nun die Form, in welche das andere Princip ausgeht. Das ist die Rückkehr zum Einen. „Dadurch" (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und" (das Feuer) „ist der Urstand" (Essenz) „des empfindlichen" (empfindenden) „Lebens,

[1] Morgenröthe, Cap. 13, §. 53—64, S. 160—162; Vierzig Fragen von der Seele, XII, §. 4, S. 1201; Von sechs theosophischen Puncten, V, 7, §. 3, S. 1537; Von wahrer Gelassenheit, Cap. 1, §. 1—7, S. 1661—1663; Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap 1, §. 23—26, S. 1742—1743; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Cap. 16, §. 49, S. 2391; Vom übersinnlichen Leben, §. 41—42, S. 1696.

[2] Von der Menschwerdung Jesu Christi, Th. I, Cap. 5, §. 14, S. 1323; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 10, §. 43, S. 470.

da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen" — die Angst, Qual — „machet es" (alles Leben) erst „wirkend und wollend. Und das Licht solcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine Salbung," Freude und Lieblichkeit „der Peinlichkeit." [1]

Dieß wirft Böhme in viele Formen herum, um das Ichts zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich „empöre." [2] Die Qualitäten steigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen" sich. Böhme hat da im Vater die Qualität der Herbigkeit; und stellt dann das Hervorgehen des Ichts als ein Scharfwerden, ein Zusammmenziehen vor, als einen Blitz, der hervorbricht. Dieß Licht ist der Lucifer. Das Fürsichseyn, Sichvernehmen nennt Böhme Zusammenziehen in Einen Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes, und hier faßt Böhme auf diese Weise das Andere Gottes in Gott selbst. „Dieser Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das creatürliche Wesen, daß ein himmlisches Corpus" faßlich „gebildet wird. So sie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Creaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, thun können): so ist es eine brennende Quellader des Zorns Gottes. Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich: und ist der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;" — Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 11, S. 1757.

[2] S. Unten, S. 294.

Geburt ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten.[1] Dieses ist Alles aus der Aurora.

In den Quaestionibus theosophicis gebraucht Böhme dann besonders auch für den Separator, für diesen Gegensatz, die Form von Ja und Nein. Er sagt: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sey göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben: und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (diese Negativität ist das Princip alles Wissens, Verstehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben sey. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind: sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden still ohne Bewegniß. Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein: so wäre kein Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständniß seyn; denn die Verständniß urständet" (hat ihre Substanz) „in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere sihet, probiret und will. Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sey: auf daß etwas sey, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führet sich in Eigenheit,

[1] Morgenröthe, Cap. 8, §. 15—20, S. 78—79; Cap. 10, §. 38, S. 112; Cap. 13, §. 69—91, S. 162—166; Cap. 11, §. 5—13, S. 119—120.

als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit; denn die Einheit ist ein ausfließend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit: denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde ist, als Nein-werts einschließende. Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend, und fasset sich selber in sich; darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der großen ängstlichen Schärfe, und der Einheit. Also ist's ein Schrack in der Zusammenfügung; und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß sie ein Blick oder Glast wird, als eine erhebliche Freude." Das ist das Einschlagen der Einheit. „Denn also urständet das Licht mitten in der Finsterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geist-Feuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben, kalten Schärfe hat. Und darnach ist Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böse. „a) Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer." [1] Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind; und weil er diese dann gewaltsam gebraucht, um

[1] 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, 10—16, Seite 3591—3595.

seine Ideen auszudrücken, so geht daraus nicht nur Barbarei des Ausdrucks, sondern auch Unverständlichkeit hervor.

c. „Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die sichtbare Welt entsprungen; die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht." [1] Das Weltall ist nichts Anderes, als eben die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes. [2] „Wenn Du" daher „ansiehst die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „so begreifst Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl" auch „darinnen ist;" Du siehst nur ihre creatürliche Darstellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebest, und denkest . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret: so brichstu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen. Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." [3]

3. Das Dritte endlich in diesen Formen der Dreifaltigkeit ist die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß ist nun der Geist, der schon zum Theil im Vorhergehenden liegt. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen ist die Sonne" (sie machen sich einen Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe," — zu den Sternen zurück, in die Kraft des Vaters. „In der Tiefe ist aller

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 12, 14, S. 1757, 1758.

[2] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5 (nach Böhme's Morgenröthe, Cap. 2, §. 16, S. 30—31; §. 33, S. 34).

[3] Morgenröthe, Cap. 23, §. 11—12, S. 307—308 (vergl. Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5); Theosophische Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding: eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes. Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermessliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist, wie in dem Vater und Sohne." [1] Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht des Sohnes. Wir sehen, daß das Sinnliche so dazu gehört.

Böhme hat wesentlich die Vorstellung: „Gottes Wesen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn" das Wesen, „der Abgrund der Natur und Creatur ist Gott selber. Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus sey" — die sieben Quellgeister gebären dieß Corpus, Herze —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und heist Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist ewig geboren werden. Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sey. Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Personen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geist. In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn Du einen räumlichen, creatürlichen Cirkel schlössest, und hättest die Gottheit darinnen." [2] In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist dem Böhme das ganz allgemeine Leben in jedem

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 29—30, S. 43.

[2] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 13, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116 (Cap. 11, §. 4, S. 118).

Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: „Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichniß dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sey ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und sihe Dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menschen an, so wirstu das hell und rein sehen, so Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier bist. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne hastu Deinen Geist; alle die Kraft, die sich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben stehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich Dein Licht, daß Du in derselben Kraft sihest, versteheſt und weist, was Du thun sollst: denn dasselbe Licht schimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; das ist der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verstehen ist die zweite Bestimmung; es ist das Verhältniß zu sich selbst. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses Beides ist in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geist; und das bedeut Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in Dir, bist Du ein Kind des Lichts und nicht der Finsterniß. Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach ist in demselben" Ding „ein Saft, das ist das

Herze eines Dings: zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, — das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen." [1] So betrachtet Böhme Alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, sieht man, daß er trübe wird; aus der besondern Exposition ist daher nicht viel zu schöpfen. Als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen, will ich nur noch ein Beispiel davon anführen, wie er, bei der weitern Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht (s. oben, S. 274). Das Creatürliche, sagt er, hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erste und äußerliche Spiritus ist der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes. Er bildet das sichtbare Corpus nach der Constellation der Sternen oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — die Selbheit. Das Salz, der Salitter, ist ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes: die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist," — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben sieht man ein schön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß scheinet." Das Aufgenommene signire der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nehme.

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 36—38, 47, S. 44—46.

γ) „Das Dritte ist die Tinctur, ein geistliches Feuer und Licht: der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet. Fiat ist das Wort eines jeden Dings, und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes. Der Ruch" (Geruch) „ist die Empfindlichkeit dieser Tinctur. Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der innern Kraft, eine Ursache der Bewegniß der Tinctur." [1] Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffs: Böhme braucht sie, aber nicht als solche, zu Gedankenbestimmungen; das macht das Harte und Barbarische der Böhme'schen Darstellung, aber zugleich diese Einheit mit der Wirklichkeit, und diese Gegenwart des unendlichen Wesens.

Den Gegensatz in der Creatur beschreibt Böhme nun folgenmaßen: Wenn die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen; außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständniß gegeben ist. Es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit): ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem Centrum hat beide Leben an sich, er ist aus Zeit und Ewigkeit: ist α) Allgemeines im „ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament ist; β) der anfängliche Wille der Natur, als der Infaßlichkeit der Centrorum, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einschließt. Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit: dieses — der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression — auch eine

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 33, S. 1745; Cap. 2, §. 29, S. 1754; Cap. 3, §. 15, 18—24, 27, 29, S. 1758—1761; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 8, §. 5, S. 433; Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis, Cap. 19, §. 28, S. 2830—2831.

Gleichheit, als einen Gegenwurf durch seine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret, als nur seiner Corporalität, als eines natürlichen Grundes." Dieß Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichseyn, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finstere Feuer in Licht ausbricht. [1]

Dieß sind nun die Hauptgedanken des Böhme; die tiefsten sind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, als des Sohnes Gottes, aus den Qualitäten, durch lebendigste Dialektik; β) Gottes Diremtion seiner selbst. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen ist, ebenso wenig ist zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat. Böhme faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste; aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen. Diese rohe und barbarische Tiefe, die ohne Begriff ist, ist immer eine Gegenwart, ein aus sich selbst Sprechen, das Alles in sich selbst hat und weiß. Zu erwähnen ist noch Böhme's frommes Wesen, das Erbauliche, der Weg der Seele in seinen Schriften. Dieß ist im höchsten Grade tief und innig; und wenn man mit seinen Formen vertraut ist, so wird man diese Tiefe und Innigkeit finden. Aber es ist eine Form, mit der man sich nicht versöhnen kann, und die keine bestimmte Vorstellung über das Detail zuläßt: wenn man auch nicht verkennen wird, welches tiefe Bedürfniß des Speculativen in diesem Menschen gelegen hat.

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 23—39, S. 1742—1746; Cap. 2, §. 1—13, 15—30, S. 1747—1754.

Zweiter Abschnitt.

Periode des denkenden Verstandes.

Mit Carteſius treten wir, ſeit der Neuplatoniſchen Schule, und dem, was damit zuſammenhängt, erſt eigentlich in eine ſelbſtſtändige Philoſophie ein, welche weiß, daß ſie ſelbſtſtändig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbſtbewußtſeyn weſentliches Moment des Wahren iſt. Die Philoſophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die philoſophirende Theologie, dem Principe nach, und ſtellt ſie auf die andere Seite. Hier, können wir ſagen, ſind wir zu Hauſe, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungeſtümen See, „Land" rufen; mit Carteſius hebt in der That die Bildung der neuern Zeit, das Denken der modernen Philoſophie wahrhaft an, nachdem lange auf dem vorigen Wege fortgegangen worden. Der Deutſche beſonders, je knechtiſcher er auf der Einen Seite iſt, deſto zügelloſer iſt er auf der andern; Beſchränktheit und Maaßloſes, Originalität, iſt der Satansengel, der uns mit Fäuſten ſchlägt. In dieſer neuen Periode iſt das allgemeine Princip, wodurch Alles in der Welt regulirt wird, das von ſich ausgehende Denken: dieſe Innerlichkeit, die überhaupt in Rückſicht auf das Chriſtenthum aufgezeigt wurde, und die das proteſtantiſche Princip iſt, demzufolge das Denken allgemein zum Bewußtſeyn gekommen iſt als das, worauf jeder Anſpruch habe. Indem ſo das für ſich ſeyende Denken, dieſe reinſte Spitze der Innerlichkeit, jetzt als ſolches aufgeſtellt und feſtgehalten iſt, ſo wird die todte Aeußerlichkeit der Autorität zurückgeſetzt

und für ungehörig angesehen. Nur durch mein freies Denken in mir kann aber das Denken anerkannt und mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geschäft für die Welt und die Individuen, ja die Pflicht eines Jeden ist, da Alles darauf basirt; so daß, was in der Welt für etwas Festes gelten soll, der Mensch durch seine Gedanken einsehen muß. Die Philosophie ist so eine allgemeine Angelegenheit geworden, über die Jeder zu urtheilen wisse; denn denkend ist Jeder von Hause aus.

Wegen dieses Wiederanfangs der Philosophie findet man auch in ältern Geschichten der Philosophie aus dem siebzehnten Jahrhundert, z. B. bei Stanley, nur die Philosophie der Griechen und Römer, und das Christenthum macht den Beschluß: so daß in demselben und von da an keine Philosophie mehr vorhanden gewesen sey, weil sie nicht mehr nöthig, indem die philosophische Theologie des Mittelalters nicht das freie, von sich ausgehende Denken zum Princip hatte (s. Th. I, S. 128—129). Ist dieß nun aber auch jetzt philosophisches Princip geworden, so dürfen wir doch nicht erwarten, daß es sich schon methodisch aus dem Gedanken entwickelt. Das alte Vorurtheil ist vorausgesetzt, daß der Mensch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß ist schlechthin die Grundlage. Aber es ist noch nicht die Bestimmung von Gott, die Weltanschauung des erscheinenden Vielen als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufgezeigt; sondern wir haben nur das Denken von einem Inhalte, der durch die Vorstellung, Beobachtung und Erfahrung gegeben wird.

Einerseits sehen wir eine Metaphysik, andererseits die besonderen Wissenschaften: einerseits das abstracte Denken als solches, andererseits den Inhalt desselben aus der Erfahrung genommen; diese zwei Linien stehen abstract gegeneinander, theilen sich aber nicht so scharf. Wir werden zwar auf den Gegensatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Bestimmungen, die dem Denken gelten sollen, aus dem Denken selbst genommen seyn sollen; — und

der Bestimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, schließen und denken müssen. Dieß ist der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus; aber er ist ein untergeordneter, weil auch das metaphysische Philosophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, sondern seinen Inhalt ebenso aus der innern oder äußern Erfahrung schöpft, und durch Nachdenken in Abstraction bringt. Die Form der Philosophie, welche durch das Denken zunächst erzeugt wird, ist die der Metaphysik, die Form des denkenden Verstandes; diese Periode enthält als Hauptpersonen Cartesius und Spinoza nebst Malebranche, ferner Locke, Leibnitz und Wolf. Die andere Form ist der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verstand, gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus: hier werden wir von den weitern Gestaltungen Theils der Schottischen, Theils der Deutschen, Theils der Französischen Philosophie reden; die Französischen Materialisten kehren dann wieder zur Metaphysik zurück.

Erstes Kapitel.

Verstandes-Metaphysik.

Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz, so daß Eine Einheit, Ein Denken gegen den Dualismus festgehalten wird, wie bei den Alten das Seyn. In der Metaphysik selbst haben wir aber den Gegensatz von Substantialität und Individualität. Das Erste ist die unbefangene, aber auch unkritische Metaphysik: Cartesius und Spinoza, welche die Einheit von Seyn und Denken setzen. Das Zweite ist Locke, der den Gegensatz selbst behandelt, indem er die metaphysische Idee der Erfahrung betrachtet;

das ist der Ursprung der Gedanken, ihre Berechtigung: noch nicht die Frage, ob sie an und für sich wahr. Leibnitzens Monade ist drittens die Totalität der Weltanschauung.

A.

Erste Abtheilung.

Wir treffen hier zuerst die ideae innatae des Cartesius. Die Spinozistische Philosophie verhält sich zweitens zur Philosophie des Cartesius nur als deren consequente Ausführung; die Methode ist eine Hauptsache. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwickelung des Cartesianismus ist, ist drittens die Weise, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat.

1. Descartes.

René Descartes ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie von Neuem constituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden; sie liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem popularen Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Dieß einfache Denken erschien in Form des bestimmten, klaren Verstandes; und man kann es so nicht speculatives Denken, speculative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen Cartesius fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen exacte Wissenschaften nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, dieß

hat mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und exacte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen; und erst später trat diese Trennung Beider ein.

Was das Leben des Carteſius betrifft, so ist er 1596 zu La Haye in Touraine geboren, aus einem alt adlichen Geschlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule, machte große Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin, trieb sich in allen Systemen und Formen herum, und studirte außer der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie u. s. f. Aber seine Jugend-Studien in der Jesuiterschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten ihm, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, eine starke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ diese Anstalt, doch wurde sein Eifer zur Wissenschaft durch diese Verwirrung und unbefriedigte Sehnsucht nur desto reger gemacht. Er ging als ein junger Mann, achtzehn Jahre alt, nach Paris, und lebte dort in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Gesellschaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte sich nämlich in eine Vorstadt von Paris, und lebte da im Studium der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Freunden ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von denselben hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf sich in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienste; bald nachher 1619, in dem ersten Jahre des dreißigjährigen Krieges, ging er als Freiwilliger unter die Bairischen Truppen, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt, und er ist Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wissenschaften zu wenig, sondern weil sie ihm zu viel, zu hoch waren. Hier in den Winter-Quartieren studirte Carte-

sius fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie durch Umschaffung derselben zu brechen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm dieß Vorhaben gelingen lassen würde, und er nun endlich ruhig zu sich selber käme. Er war auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die Böhmische Krone verlor. Doch da ihn der Anblick dieser wilden Scenen nicht befriedigen konnte, so verließ er 1621 die Kriegsdienste, und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien und Frankreich. Er zog sich darauf wegen der größern Freiheit nach Holland zurück, um daselbst sein Vorhaben auszuführen; hier lebte er in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er seine meisten Schriften verfaßte und herausgab, und sie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die sie besonders von der Geistlichkeit erlitten. Die Königin Christine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort starb er 1650.[1]

Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populares, was sie beim Beginne des Studium's sehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es ist ein Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Professor Cousin in Paris hat Cartesius' Werke neu herausge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—217; Cartes. De Methodo, I—II. (Amstelod. 1672, 4.), p. 2—7 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—133; Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiée par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.; Tennemann, Band X, S. 210—216.

geben, elf Bände in Octav; der größte Theil derselben besteht in Briefen über physicalische Gegenstände. Cartesius hat der Mathematik ebenso ein neues Emporstreben gegeben, als der Philosophie. Mehrere Haupt-Methoden sind seine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendsten Resultate der höhern Mathematik gebaut worden sind. Seine Methode macht so noch heute eine wesentliche Grundlage der Mathematik aus; denn Cartesius ist der Erfinder der analytischen Geometrie, und somit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewiesen hat. Auch hat er Physik, Optik, Astronomie cultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht; doch diese Seite gehört nicht hierher. Auch Anwendung der Metaphysik auf kirchliche Angelegenheiten, Untersuchungen u. s. f. hat kein besonderes Interesse für uns.

1. In der Philosophie hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen: mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höhern Geistes in Gedanken, in der Form der Allgemeinheit zu fassen vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte. Cartesius ging davon aus, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophiren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde seitdem hintangestellt. Da das Denken sich hier aber eigentlich nur als abstracter Verstand gefaßt hat, dem der concretere Inhalt noch drüben auf der andern Seite steht: so wurden die bestimmten Vorstellungen noch nicht aus dem Verstande abgeleitet, sondern erst empirischer Weise aufgenommen. Bei der Philosophie des Cartesius ist also zu unterscheiden, was allgemeines Interesse für uns hat und was nicht: Jenes ist der Gang seiner Gedanken selbst; Dieses die Weise, wie diese Gedanken gestellt und abgeleitet werden. Wir müssen jedoch den Gang nicht für eine consequent beweisende Methode halten; es ist zwar ein tiefer, innerer Fortgang, der aber naiv erscheint. Um Cartesius' Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es nöthig, daß wir für uns vertraut sind mit der Nothwendigkeit

dieser Erscheinung; der Geist seiner Philosophie ist nun aber eben das Wissen, als Einheit des Denkens und Seyns. Doch ist im Ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen.

a. Daß nur vom Denken als solchem angefangen werden müsse, drückt Cartesius so aus, daß man an Allem zweifeln müsse (De omnibus dubitandum est); und das ist ein absoluter Anfang. Zum ersten Erforderniß der Philosophie macht er somit dieß Aufheben aller Bestimmungen selbst. Dieser erste Satz hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der sich kein anderes Ziel setzt, als das Zweifeln selbst, daß man stehen bleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat; sondern er hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurtheil entsagen, — d. h. allen Voraussetzungen, die unmittelbar als wahr angenommen werden, — und vom Denken anfangen, um erst von da aus auf etwas Festes zu kommen und einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß ist bei den Skeptikern nicht der Fall; denn ihnen ist der Zweifel das Resultat.[1] Aber Cartesius' Zweifeln, keine-Voraussetzung-Machen, weil nichts Festes, Sicheres sey, geschieht nicht im Interesse der Freiheit selbst als solcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts sey in Qualität eines äußerlich Objectiven. Unfest ist ihm zwar Alles, insofern das Ich davon abstrahiren, d. i. denken kann; denn eben reines Denken ist Abstrahiren von Allem. Ueberwiegend aber ist im Bewußtseyn der Zweck, zu etwas Festem, Objectivem zu kommen: nicht das Moment des Subjectiven, daß es von mir gesetzt, erkannt, erwiesen sey. Dieß Interesse fällt jedoch mit darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen; es liegt also der Trieb der Freiheit auch dabei zu Grunde.

In den Sätzen, worin Cartesius in seiner Weise den Grund dieses großen, höchst wichtigen Princips angiebt, spricht sich eben ein naives, empirisches Raisonnement aus. Nämlich: „Weil wir

[1] Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

als Kinder geboren sind, und von den sinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgestoßen. Von diesen scheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln streben, worin wir nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit haben. Ja, es wird sogar nützlich seyn, alles das, woran wir zweifeln, für falsch zu halten, damit wir desto klarer das finden, was das Gewisseste und Erkennbarste sey. Doch ist dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuschränken; denn was die Führung unseres Lebens betrifft, weil da oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unsere Zweifel lösen könnten, sind wir genöthigt, das Wahrscheinliche zu wählen. Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun ist, werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorstellbare existire: erstens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuschen, und es der Klugheit gemäß ist, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuscht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzustellen meinen, was niemals ist, und dem Zweifelnden keine solche Zeichen erscheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen sicher unterscheide. Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, selbst an den mathematischen Sätzen: Theils weil wir gesehen, daß Einige sich auch in dem irren, was uns für das Gewisseste gilt, und gelten lassen, was uns falsch scheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott ist, der uns geschaffen, der Alles kann, also vielleicht uns so geschaffen, daß wir irren sollen. Wenn wir uns aber einbilden, nicht von Gott, sondern von irgend etwas Anderem, etwa aus uns selbst, zu existiren: so ist es um so wahrscheinlicher, daß wir so unvollkommen sind, zu irren. So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer dessen enthalten

können, was nicht völlig gewiß und ergründet ist." [1] Das Bedürfniß, was bei diesen Raisonnements des Carteſius zum Grunde liegt, ist also, daß das, was als wahr anerkannt wird, die Stellung haben soll, daß darin das Denken bei sich selbst sey. Die sogenannte unmittelbare Anschauung, und innere Offenbarung, die in der neuern Zeit beliebt worden, gehört auch dahin. Weil aber in der Carteſianischen Form das Princip der Freiheit als solches nicht herausgehoben ist, so sind es mehr populare Gründe, die hier hervortreten.

b. Carteſius suchte etwas an sich selbst Gewisses und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewißheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze bisherige Philosophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen: und zum Theil, wie die Neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben, oder die Momente desselben nicht auseinander zu setzen. Bei Carteſius aber ist nichts wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechterdings unmöglich ist. „Indem wir so Alles wegwerfen oder für falsch erklären, an dem wir auf irgend eine Weise zweifeln können: so ist es uns leicht, vorauszusetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, — aber darum nicht, daß wir nicht seyen, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend, zu meinen: das, was denke, existire nicht. Daher ist diese Erkenntniß, Ich denke, also bin ich, die erste von allen, und die gewisseste, die sich Jedem, der in Ordnung philosophirt, darbietet. Dieß ist der beste Weg, die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir untersuchen, wer wir sind, die wir Alles, was von

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (Oeuvres, T. III, p. 63—66); cf. Meditationes de prima philosophia, I (Amstelod. 1685, 4), p. 5—8 (Oeuvres, T. I, p. 235—245); De Methodo, IV, p. 20 (p. 156—158).

uns verschieden ist, als unwahr setzen können: so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuschreiben ist, unsere Natur ausmache, sondern das Denken allein; dieses wird also früher und gewisser, als irgend eine körperliche Sache, erkannt." [1] Ich hat so hier die Bedeutung als Denken, nicht als Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Der zweite Satz der Cartesianischen Philosophie ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Das Gewisse ist nur das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend, und dieß ist das Denken; so geht dann der unbeholfene Verstand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens.

Cartesius fängt, wie später auch Fichte, mit dem Ich als dem schlechthin Gewissen an; ich weiß, daß sich etwas in mir darstellt. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjectivität. Es wird aufgegeben Vorausgesetztes der Religion, nur das Beweisen gesucht, nicht der absolute Inhalt, der vor der abstract unendlichen Subjectivität verschwindet. Es ist bei Cartesius ebenso dieß Gährende vorhanden, aus großem Gefühl, aus der Anschauung zu sprechen: wie Bruno und so viele Andere, jeder in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanschauung aussprechen. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; denn von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahiren, nicht aber von dem Ich. Wir denken dieß und jenes, deßwegen sey es, — ist die gewöhnliche altkluge Instanz der Unfähigkeit, das aufzufassen, wovon die Rede ist; daß bestimmter Inhalt sey, ist eben das, woran zu zweifeln ist, — es giebt nichts Festes. Das Denken ist das ganz Allgemeine, nicht aber bloß, weil ich abstrahiren kann, sondern eben weil Ich dieß Einfache, mit sich Identische ist. Das Denken ist mithin das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhangend, ist die Bestimmung des Seyns. Das „Ich denke"

[1] Cartes. Principia philosophiae, P, I, §. 7—8, p. 2 (p. 66—67).

enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, sagt Carteſius, iſt das abſolute Fundament aller Philoſophie. [1] Die Beſtimmung des Seyns iſt in meinem Ich; dieſe Verbindung ſelbſt iſt das Erſte. Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich; im berühmten Cogito, ergo sum iſt ſo Denken und Seyn unzertrennlich verbunden.

Dieſen Satz ſieht man einerſeits als einen Schluß an: aus dem Denken werde das Seyn geſchloſſen. Und beſonders hat Kant gegen dieſen Zuſammenhang eingewandt: im Denken ſey nicht das Seyn enthalten, es ſey verſchieden vom Denken. Dieß iſt richtig: aber ebenſo ſind ſie unzertrennlich, d. h. ſie machen dennoch eine Identität aus; ihre Einheit wird durch ihre Verſchiedenheit nicht gefährdet. Indeſſen wird dieſer Ausſpruch der reinen abſtracten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an ſich iſt, nicht bewieſen; [2] man muß dieſe Propoſition daher nicht in einen Schluß verwandeln wollen. Carteſius ſagt ſelbſt: „Es iſt ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Oberſatz ſeyn: Alles, was denkt, exiſtirt," — wozu die Subſumtion im Unterſatz käme: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die in dem Satze liegt. „Aber jener Oberſatz" wird gar nicht aufgeſtellt, ſondern „iſt vielmehr erſt ein abgeleiteter von dem erſten: Ich denke, alſo bin ich." [3] Zu einem Schluſſe gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wären; ſo iſt es aber hier nicht. Das Alſo, welches beide Seiten verbindet, iſt nicht das Alſo eines Schluſſes; der Zuſammenhang von Seyn und Denken iſt nur unmittelbar geſetzt. Alſo dieſe Gewißheit iſt das prius; alle anderen Sätze ſind ſpäter. Das

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 20—21 (p. 158); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 14.

[2] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol. T. I, ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), p. 379 (Oeuvres, T. IX, p. 442—443).

[3] Cartes. Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia, p. 74 (p. 427); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 4—5.

denkende Subject als die einfache Unmittelbarkeit des Beimirseyns ist eben dasselbe, als was Seyn heißt; und es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Als das Allgemeine ist das Denken in allem Besondern enthalten, und so die reine Beziehung auf sich selbst, das reine Einsseyn mit sich. Beim Seyn muß man sich nun ebensowenig einen concreten Inhalt vorstellen; und so ist es dieselbe unmittelbare Identität, die auch das Denken ist. Unmittelbarkeit ist aber eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung ist, ist es Unmittelbarkeit. Im Denken ist so Seyn; Seyn ist aber eine arme Bestimmung, ist das Abstractum von dem Concreten des Denkens. Diese Identität von Seyn und Denken, welche die interessanteste Idee der neuern Zeit überhaupt ist, hat Cartesius also nicht weiter nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewußtseyn berufen, und sie einstweilen voran gestellt. Denn bei Cartesius ist das Bedürfniß noch gar nicht vorhanden, die Unterschiede aus dem „Ich denke" zu entwickeln; Fichte ist dann erst dazu fortgegangen, aus dieser Spitze der absoluten Gewißheit alle Bestimmungen abzuleiten.

Es sind gegen Cartesius auch andere Sätze aufgestellt worden. Gassendi [1] z. B. macht den Einwand **Ludificor, ergo sum**: Ich werde von meinem Bewußtseyn zum Besten gehabt, Also existire ich; — eigentlich, Also werde ich zum Besten gehabt. Daß dieser Einwurf Beachtung verdiene, hat Cartesius selbst gewußt; aber er widerlegt ihn hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten sey. Das Seyn nur ist identisch mit dem reinen Denken, nicht der Inhalt desselben, er mag seyn, welcher er will. Cartesius sagt näher: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unserem Bewußtseyn in uns vorgeht, insofern wir uns dessen bewußt sind; also auch Wollen, Vorstellen,

[1] Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint., p. 4 (Oeuvres, T. II, p. 92—93).

auch Empfinden ist dasselbe, was das Denken. Denn wenn ich sage: Ich sehe, oder Ich gehe spazieren, Also bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verstehe, das mit dem Körper vollbracht wird: so ist der Schluß nicht absolut gewiß, weil, wie im Traum oft geschieht, ich meinen kann zu sehen, zu gehen, ob ich gleich die Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der subjectiven Empfindung oder dem Bewußtseyn des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie alsdann auf den Geist bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe, so ist dieser Schluß alsdann ganz gewiß." [1] „Im Traume" ist eine Weise des empirischen Raisonnements; sonst ist aber nichts dagegen einzuwenden. Im Wollen, Sehen, Hören u. s. w. ist auch das Denken enthalten; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besondern Tasche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. s. f. Aber wenn ich sage, Ich sehe, Ich gehe spazieren: so ist darin einerseits mein Bewußtseyn, Ich, und somit Denken; aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modification des Inhalts. Wegen dieser Modification kann ich nun eben nicht sagen: Ich gehe, Also bin ich; denn von der Modification kann ich ja abstrahiren, da sie nicht mehr das allgemeine Denken ist. Man muß also bloß auf das reine, in diesem concreten Ich enthaltene Bewußtseyn sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß Ich darin als denkend bin, so liegt das reine Seyn darin; denn nur mit dem Allgemeinen ist das Seyn verbunden.

„Daß das Denken," sagt Cartesius, „mir gewisser ist, als der Körper, liegt darin. Wenn ich daraus, daß ich die Erde berühre oder sehe, urtheile, daß sie existirt: so muß ich hieraus ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken existirt. Denn es kann vielleicht ebenso gut seyn, daß ich urtheile, die Erde existire, ob sie gleich nicht existirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geist,

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2—3 (p. 67—68).

der dieß urtheilt, nicht sey." [1] D. i. Alles, was für mich ist, kann ich setzen als nichtseyend; indem ich mich aber als nichtseyend setze, *setze* ich selbst, oder es ist *mein* Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglassen, wenn ich auch von *dem* abstrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun die Philosophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die im „Ich denke" enthalten ist. An allem Andern kann ich zweifeln, an dem Daseyn körperlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewißheit selbst, an allem Andern aber ist sie nur Prädicat; mein Körper ist *mir* gewiß, er ist nicht diese Gewißheit selbst. [2] Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. [3] Was wirklich iſt, ſagt er, iſt eine Subſtanz, die Seele die denkende Subſtanz; ſie iſt alſo für ſich, von allen äußern materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident: ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären; die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. [4]

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (p. 69—70).

[2] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 86 (p. 454—455); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 13.

[3] Cartes. Princip. philos., P. IV, §. 196, p. 215—216 (p. 507—509); Meditation., VI, p. 38 (p. 329—330); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 2—3.

[4] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V—VI, p. 86 (p. 453), et Propositio IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, II, p. 9—14 (p. 246—262).

dieser Gewißheit; denn zum Fürwahrhalten gehört Evidenz, nichts aber ist wahr, was nicht diese innere Evidenz im Bewußtseyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenso klar und deutlich einsehen, als jene Gewißheit selbst, und daß es so von diesem Princip abhängt und mit ihm übereinstimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an diesem Principe" (an unserem Ich) „zweifeln müßten." [1] Dieses Wissen ist zwar für sich die vollkommene Evidenz, aber es ist noch nicht die Wahrheit; oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, so ist dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt ist es zu thun.

c. Das Dritte ist also der Uebergang dieser Gewißheit zur Wahrheit, zu Bestimmtem; diesen Uebergang macht Cartesius wieder auf naive Weise, und damit betrachten wir zunächst die Metaphysik desselben. Der Fortgang ist hier, daß ein Interesse entsteht für weitere Vorstellungen von der abstracten Einheit des Seyns und Denkens; da geht Cartesius äußerlich reflectirend zu Werke. „Das Bewußtseyn, das nur sich selbst gewiß weiß, sucht nun aber seine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorstellungen von vielen Dingen hat: in welchen Vorstellungen es sich nicht täuscht, so lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entspreche." Die Täuschung bei den Vorstellungen hat erst Sinn in Beziehung auf äußerliche Existenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweise, die evident sind: z. B. der geometrische Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zusammen zweien Rechten gleich seyen, ist eine Vorstellung, die an sich unwiderstehlich aus andern folgt; aber bei der Reflexion, ob es solche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran." [2] Es ist ja das Dreieck gar nicht gewiß, da die Ausdehnung nicht in der unmittelbaren Gewißheit meiner selbst enthalten ist. Die Seele kann seyn ohne das Körperliche, und die-

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p, 158—159); Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p. 14.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3—4 (p. 71—72).

ses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere. Die Seele denkt und erkennt also das Andere nicht ebenso deutlich, als die Gewißheit ihrer selbst. [1]

Die Wahrheit alles Wissens beruht nun auf dem Beweise vom Daseyn Gottes. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee eines absolut vollkommenen Wesens in sich: diese Vollkommenheit ist nicht in ihr selbst erzeugt, eben weil sie eine unvollkommene Substanz ist; diese Idee ist also angeboren. Das Bewußtseyn hierüber drückt sich bei Cartesius so aus, daß, so lange Gottes Daseyn nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben (s. oben S. 306). [2] Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtseyn gegen das Bewußtseyn von Anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt in Gott, oder ist Gott selbst. Ich trage diese Sätze in der Weise des Cartesius vor: „Unter den verschiedenen Vorstellungen, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens; und dieß ist die vorzüglichste aller Vorstellungen." Diese allbefassende, allgemeine Vorstellung hat also das Ausgezeichnete, daß bei ihr die Ungewißheit über das Seyn, die bei den übrigen Vorstellungen vorkommt, nicht Statt findet. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Existenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorstellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, sondern als eine schlechthin nothwendige und ewige Bestim-

[1] Cartes. Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos., Def. I, p. 85 (p. 451—452), et Proposit. IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, III, p. 15—17 (p. 263—268).

[2] Cartes. Principia philos., P. I, §. 20, p. 6 (p. 76—77); Meditationes, III, p. 17—25 (p. 268—292); De Methodo, IV, p. 21—22 (p. 159—162); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10.

mung. Wie der Geist z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten ist, die drei Winkel seyen zweien Rechten gleich, also habe das Dreieck sie: so muß er daraus, daß er percipirt, die Existenz sey nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommensten Wesens enthalten, schließen, daß das vollkommenste Wesen existire." [1] Zur Vollkommenheit gehört nämlich auch die Bestimmung der Existenz; denn die Vorstellung von einem Nichtexistirenden ist weniger vollkommen. Da haben wir also die Einheit des Denkens und Seyns, und den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes; dieß sahen wir nun schon früher (Seite 147 flgd.) bei'm Anselm.

Der Beweis der Existenz Gottes aus seiner Idee ist hiernach: In diesem Begriff ist das Daseyn enthalten; also ist es wahr. Carteſius geht dazu näher so fort, daß er, in Weise von Erfahrungssätzen Axiome aufstellt: α) „Es giebt verschiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, die unendliche Substanz mehr als die endliche." β) „In dem Begriff eines Dings ist die Existenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige:" d. h. im Ich das Seyn als die unmittelbare Gewißheit eines Anderseyns, des dem Ich entgegengesetzten Nichtich. γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu existirt, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben. Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde also sagen, ich sey nichts, indem ich denke." Hier geht Carteſius in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinoza in seiner Erläuterung sagt, „daß die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, daß wir denken, sondern wie

[1] Cartes. Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (p. 72—73).

wir denken." Aber diese bestimmten Weisen als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären eben zu erweisen. Spinoza setzt noch zu diesem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt; oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden." δ) „Die objective Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) „erfordert eine Ursache, worin dieselbe Realität nicht nur objectiv" (d. h. im Begriffe), „sondern formell oder auch eminenter enthalten ist;" — „formell, d. h. ebenso vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigstens so viel in der Ursache seyn, als in der Wirkung." ε) „Die Existenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung seiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten ist, ist so viel als sagen, daß es wahr ist: die Existenz ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es ist also wahr, von ihm zu sagen, daß eine nothwendige Existenz in ihm ist. In dem Begriffe jedes Dings ist entweder eine mögliche oder eine nothwendige Existenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde er als unvollkommen begriffen." [1]

Cartesius nimmt auch diese Wendung. „Lehrsatz: A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Existenz Gottes zu beweisen. Die objective Realität eines Begriffes erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß objectiv" (als im Endlichen), „sondern formaliter" (frei, rein für sich selbst, außer uns) „oder eminenter" (als ursprünglich) „enthalten ist." (Axiom δ.)

[1] Cartes. Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. III—VI, X, Prop. I, p. 88—89 (p. 458—461); Spinoza: Princ. phil. Cart., p. 14—17.

„Wir haben nun einen Begriff von Gott, seine objective Realität ist aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann also nur in Gott selbst seyn.“ [1] Wir sehen somit, daß diese Idee bei Cartesius eine Voraussetzung ist. Jetzt würde man sagen: Wir finden diese höchste Idee in uns. Fragen wir dann, ob diese Idee existire, so soll gerade dieß die Idee seyn, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es sey nur eine Vorstellung: so widerspricht das dem Inhalte dieser Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, — daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seyns bestimmt. Es ist also hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, worin Seyn und Denken unzertrennlich verbunden sind: nur jetzt in Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise u. s. f. sind Prädicate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der Existenz verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen auf einander folgen in einer Weise, die empirisch ist, also nicht philosophisch beweist: ein Beispiel, wie in der aprioriſchen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen gemacht und diese gedacht werden, gerade wie es in der Empirie mit Versuchen, Beobachtungen und Erfahrungen geschieht.

Cartesius fährt dann fort: „Und dieß glaubt der Geist um so mehr, wenn er bemerkt, daß er die Vorstellung von keinem andern Dinge bei sich findet, worin die Existenz als nothwendig enthalten sey. Daraus wird er einsehen, daß jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur ist, die nicht anders als existiren kann, da die nothwendige Existenz in ihr enthalten ist. Unsere

[1] Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 20; Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II, p. 89 (p. 461—462).

Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht festzuhalten, da wir gewohnt sind, bei allem Andern die Essenz" (den Begriff) „von der Existenz zu unterscheiden." Darüber, daß das Denken nicht untrennbar sey von der Existenz, ist das gewöhnliche Gerede: Wenn das wäre, was man sich denkt, so würde es anders stehen. Aber man berücksichtigt hierbei nicht, daß das immer ein besonderer Inhalt ist, und daß darin gerade das Wesen der Endlichkeit der Dinge besteht, daß Begriff und Seyn trennbar sind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche schließen? „Ferner ist dieser Begriff," sagt Cartesius, „nicht von uns gemacht." Es ist eine ewige Wahrheit, heißt es jetzt, die in uns geoffenbart ist. „Wir finden in uns die Perfectionen nicht, die in dieser Vorstellung enthalten sind. Also sind wir gewiß, daß eine Ursache, worin alle Perfection ist, d. h. Gott, als real existirend, sie uns gegeben; denn es ist uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entstehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus sich selbst genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem seyn könne. Von ihm müssen wir also in der wahrhaften Wissenschaft alle erschaffenen Dinge ableiten." [1] Mit dem Erweise des Daseyns Gottes wird zugleich die Gültigkeit und Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichseyn, die Realität, die nicht bloß die Entität oder Existenz im Denken ist. Eine solche Existenz, wie diese Ursache (nicht Sache überhaupt), liegt im Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Dinges, — denn diese als bestimmte sind Negationen, — sondern nur in dem der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seyns derselben.

d. Das Vierte ist nun, daß Cartesius behauptet: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, 18, 24, p. 4—5, 7 (p. 73—75, 78—79).

in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht." Dieß ist denn das Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung; Böhme sagte dagegen (s. oben, S. 293): Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren. Carteſius aber schließt: „Deßwegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen." [1] Das aber lassen wir jetzt.

„Das erste Attribut Gottes ist nun, daß er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher kann das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kein Object berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt wird, d. i. deutlich und klar eingesehen wird." Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert Carteſius also das allgemeine Band zwischen dem absoluten Erkennen, und der Objectivität dessen, was wir so erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade diese Einheit des vom Subjecte Gedachten oder klar Eingesehenen, und der äußern Realität oder des Seyenden. „Dadurch wird nun der Zweifel gehoben, als ob es seyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig seyn. Ebenso, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterscheiden: so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist." Da, was richtig und klar gedacht wird, auch ist, so spricht Carteſius damit aus, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen ist; die Quellen der Irrthümer liegen dagegen in der Endlichkeit unserer Natur. „Es ist gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 24—26, p. 7 (p. 79—80).

zuzustimmen, wenn es sich nur auf das klar Percipirte erstreckt, nicht auf Irrthum gehen könne. Wenn dieß auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist es so fest von Natur in Allen, daß, so oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von selbst beistimmen, und auf keine Weise zweifeln können, daß es wahr ist." [1]

Dieß Alles ist höchst schlicht hererzählt, aber es bleibt unbestimmt, formell und ohne Tiefe; es wird nur behauptet, dieß ist eben so. Der Gang bei Cartesius ist nur der Gang des klaren Verstandes. Gewißheit ist ihm das Erste; davon wird kein Inhalt mit Nothwendigkeit abgeleitet, weder ein Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objectivität als unterschieden von der innern Subjectivität des Ich. So haben wir einmal den Gegensatz des subjectiven Erkennens und der Wirklichkeit, das andere Mal ihre unzertrennliche Verbindung. Im ersten Falle tritt das Bedürfniß ein, sie zu vermitteln, und als dieß Vermittelnde wird dann die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt, welche eben darin besteht, daß sein Begriff unmittelbar die Realität in sich enthält. Der Beweis dieser Einheit beruht dann aber lediglich darauf, daß gesagt wird, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; diese Vorstellung erscheint hier also nur als eine vorgefundene. Daran wird gemessen die bloße Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, daß sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Daseyn, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir eben damit den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst. In der weitern Ausführung liegt also bei Cartesius zu Grunde, daß Alles nur Wahrheit habe, insofern es überhaupt ein Gedachtes, Allgemeines sey. Diese Wahrhaftigkeit Gottes hat nachher ein Cartesianer, wenn man ihn anders so

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 29—30, 35—36, 38, 43, p. 8—11 (p. 81—86, 89); Meditationes, IV, p. 25—26 (p. 293—297).

nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte,[1] in seiner Recherche de la vérité, wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt und enger zusammengezogen.

Die Grundbestimmungen der Cartesianischen Metaphysik sind so erstens: von der Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. Indem aber in jenem Denken „Ich denke" ich ein Einzelner bin, so schwebt das Denken als ein subjectives vor; es wird daher nicht im Begriff des Denkens selbst das Seyn aufgezeigt, sondern nur überhaupt zur Trennung fortgegangen. Zweitens schwebt das Negative des Seyns für das Selbstbewußtseyn ebenso vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. Gott, der vorher eine sich nicht widersprechende Möglichkeit war, hat jetzt gegenständliche Form für das Selbstbewußtseyn, ist alle Realität, insofern sie positiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenstes Wesen ist; eben im Negativen, im Begriffe, im Gedachtseyn desselben ist das Seyn enthalten. Ein Einwurf gegen diese Identität ist schon alt, auch Kantisch: daß aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daseyn und vollkommenstes Wesen verknüpft sind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daseyns ist dieß Negative des Selbstbewußtseyns, nicht außer dem Gedanken, sondern der Gedanke von dem Außer dem Denken.

2. Das Seyn nimmt Cartesius in dem ganz positiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es das Negative des Selbstbewußtseyns ist: das einfache Seyn, als Negatives des Selbstbewußtseyns gesetzt, ist nun aber die Ausdehnung; Cartesius negirt also von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die Materie, so mit Gott, daß er Schöpfer, Ursache desselben sey, und hat den richtigen Gedan-

[1] In den Vorlesungen von 1829–1830 ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben. Anm. d. Herausgebers.

ken, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, sofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt gesetzt wird. Cartesius führt aber eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise in das Denken zurück: Die Materie, die ausgedehnten Substanzen stehen den denkenden Substanzen, die einfach sind, gegenüber; sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen seyn, als seine Ursache. In der That die Wirkung ist unvollkommener als die Ursache, da sie Gesetztseyn ist, wenn einmal beim Verstandesbegriffe der Ursache stehen geblieben wird. Die Ausdehnung ist nach Cartesius daher das Unvollkommenere: Als unvollkommen können die ausgedehnten Substanzen aber nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existiren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung, und ohne dieselbe würden sie augenblicklich in Nichts zurücksinken. Erhaltung aber ist unaufhörliche Wiederhervorbringung.[1]

Cartesius geht nun zu weitern Bestimmungen fort, und sagt Folgendes: „Das, was unter unser Bewußtseyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenschaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben," — die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht noch bloß empfunden sind,[2] sondern der ewige Begriff des Geistes selbst, und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner, sind. Von hier geht daher die Vorstellung aus, daß die Ideen angeboren sind (innatae ideae); worüber Locke und Leibnitz stritten. Der Ausdruck, „ewige Wahrheiten," ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich, und bezeichnet die ganz allgemeinen Bestimmungen und

[1] Cartes. Principia philos. P. I, §. 22—23, p. 6—7 (p. 77—78); Responsiones quartae, p. 133 (p. 70); Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 30—31, 36, 38; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 17—18.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (p. 92); Meditationes, III, p. 17 (p. 268—269).

Zusammenhänge, die für sich sind; angeboren ist aber ein schlechter und crasser Ausdruck, weil die Vorstellung der physischen Geburt, die dabei vorschwebt, nicht für den Geist paßt. Die angeborenen Ideen sind dem Cartesius nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Spätern, sondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist: mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, wie, nach Cicero, natürlich feste, in's Herz gepflanzte Gefühle. Wir würden lieber sagen, es liege dieß in der Natur, im Wesen unseres Geists begründet. Der Geist ist thätig, und verhält sich in seiner Thätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund, als seine Freiheit. Daß dieß jedoch so sey, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müßte als ein nothwendiges Produciren unseres Geistes abgeleitet werden. Solche Ideen sind z. B. die logischen Gesetze: „Aus Nichts wird Nichts," „Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn;" [1] ebenso moralische Grundsätze. Das sind Facta des Bewußtseyns, die Cartesius jedoch bald wieder verläßt; sie sind nur im Denken als subjectivem, und er hat so noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Cartesius sich wendet, das Andere zu diesen ewigen Wahrheiten: so sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge Substanz, Dauer, Ordnung u. s. f. [2] Von diesen Gedanken giebt er dann Definitionen, wie Aristoteles die Kategorien aufsucht. Legte aber Cartesius auch vorhin zum Grunde, man müsse keine Voraussetzungen machen: so nimmt er doch jetzt die Vorstellungen, zu denen er dann übergeht, als ein in unserem Bewußtseyn Gefundenes auf. Er definirt nun die Substanz so: „Unter Substanz verstehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines andern Etwas zum Existiren bedarf; und als eine solche Substanz, die keiner andern Sache bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott."

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (p. 93).

[2] Ibidem, §. 48, p. 12 (p. 92).

Das ist, was Spinoza sagt; man kann sagen, es sey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Begriffs und der Realität. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge einer Concurrenz (concursus) Gottes existiren;" was wir außer Gott noch Substanz nennen, existirt also nicht für sich, hat seine Existenz nicht im Begriffe selbst. Das nannte man denn das System der Assistenz (systema assistentiae), welches aber transscendent ist. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Andern. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu: d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Creaturen gemeinschaftlich wäre." [1]

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen." Das Denken, der Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und seinen Gegensatz am Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinanderseyenden, Nichtbeischselbstseyenden, Unfreien hat. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die eine Substanz kann deutlich und bestimmt gefaßt werden, ohne die andere. Die körperliche und die denkende erschaffende Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes Beistand zum Existiren bedürfen." Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, die ihre Bedingungen sind, zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. [2] Man kann sie Substanzen nennen, weil

[1] Cartes. Princip. philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (p. 95).

[2] Cartes. Princip. philosoph. P. I, §. 48, p. 12—13 (p. 92); §. 60,

Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist. Weil nun aber, schloß Spinoza, jede Seite, sowohl das Reich des Denkens als die Natur, Ein totales System in sich ist, so sind sie auch an sich, d. h. absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich also Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle.

Cartesius geht vom Begriff Gottes zum Erschaffenen, zu Denken und Ausdehnung, und von da in's Besondere über. „Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können," — ihre Bestimmtheit; „jede hat aber ein solches eigenthümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht," eine einfache, allgemeine Bestimmtheit, „und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des Geistes aus," Denken ist seine Qualität; „Ausdehnung ist" die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dieß ist „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere, sind nur secundäre Qualitäten, Modi, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden; sie können weggenommen und weggedacht werden. Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz." [1]

Hier geht Cartesius nun zum Einzelnen; und indem er das Ausgedehnte verfolgt, kommt er auf Materie, Ruhe, Bewegung. Ein Hauptgedanke des Cartesius ist, daß Materie, Ausdehnung, Körperlichkeit für den Gedanken ganz dasselbe ist; nach ihm ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntseyn, und nur dieß Gedachte soll von der körperlichen Welt als das Wesentliche aufgenommen werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. w.; denn ohne solche ist kein Körper. Alle diese weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten, wie Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewe-

p. 16 (p. 101); §. 52, p. 14 (p. 95); Ration. more geometr. dispos., Definit. X, p. 86 (p. 454).

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 53—54, p. 14 (p. 96—97).

gung, Trägheit, sind aber etwas bloß Sinnliches; und das weist Cartesius nach, wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden ist. Jenes ist allerdings der abstracte Begriff, oder das reine Wesen; aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört nothwendig Negativität, Verschiedenheit. Daß außer der Ausdehnung alle Bestimmungen des Körpers ausgelöscht, keine absolut prädicirt werden kann, zeigte Cartesius durch folgenden Grund: Auf die Solidität, Härte der Materie schließen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge der er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, daß die Materie, so wie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind ebenso nur sinnliche Eigenschaften; wahr ist aber nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, so weicht er auch, und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich. [1] Dieses Nichtfürsichseyn ist jedoch nur ein quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand, Farbe u. s. w. denkt er nun nicht, sondern faßt sie nur als sinnlich. Er sagt daher, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modification derselben, zurückgeführt werden. Es macht allerdings dem Cartesius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen; aber das Aufheben jener sinnlichen Eigenschaften ist eben die negative Bewegung des Denkens: das Wesen des Körpers ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Cartesius zu den Gesetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: α) daß es kein Leeres giebt, denn das wäre eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. ein Körper ohne Körper; β) keine Atome (kein untheilbares Fürsichseyn), aus demselben Grunde, weil das Wesen des Körpers Ausdehnung ist; γ) ferner daß ein Körper durch Etwas außer ihm in Be-

[1] Cartes. Princip. philos., P. I, §. 66—74, p. 19—22 (p. 107—117); P. II, §. 4, p. 25 (p. 123—124).

wegung gesetzt werde, für sich aber im Zustande der Ruhe beharre, und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müsse, — die Trägheit.[1] Dieß sind nichtssagende Sätze; denn es ist eben eine Abstraction, z. B. die einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. So schwebt dem Cartesius die Idealität vor und er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, geht aber nicht zur Besonderung dieser Idealität über. Er bleibt also bei der eigentlichen Mechanik stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, sagt insofern Cartesius;[2] Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt denn die mechanische Weise, die Natur zu betrachten, oder daß die Natur-Philosophie des Cartesius rein mechanisch ist.[3] Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung; so daß Cartesius alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung von Partikeln, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack, kurz alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen auf den Mechanismus zurückführt. Im Lebendigen sind Verdauung u. s. f. solche mechanische Effecte, deren Principe Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund und Ursprung der mechanischen Philosophie; es ist aber eine weitere Einsicht, daß dieß unbefriedigend ist, — Materie und Bewegung nicht hinreichen, um das Lebendige zu erklären. Es ist jedoch das Große darin, daß das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht, und daß es diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

[1] Cartes. Principia philos., P. II, §. 16, 20, 37—38, p. 29—31, 38—39 (p. 133—134, 137—138, 152—154).

[2] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. III, Abth. 1, S. 19; cf. Cartes. Princip. phil., P. III, §. 46—47, p. 65 (p. 210—212).

[3] Cf. Cartes. Principia philos., P. II, §. 64, p. 49 (p. 178—179).

Die Mechanik ist von Cartesius weiter ausgebildet worden, indem er das Welt-System, und die Bewegung der himmlischen Körper betrachtet. Er kommt so auf die Erde, die Sonne u. s. f. zu sprechen, von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, vom Durchgehen, Sich-Begegnen u. s. w. kleiner Partikelchen in Poren, zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver.[1]

Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das Andere ist dieses, daß der Uebergang zum Bestimmten in einer Physik errichtet wird, die das Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist: und in dieser Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Cartesius hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt; und dieß ist für uns daher etwas Trübes. Bei dieser Philosophie ist so die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend; und auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophen von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Cartesius und Andern noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raisonniren zu erkennen. Das speculative Erkennen, das Ableiten aus dem Begriffe, die freie selbstständige Entwickelung der Sache ist erst durch Fichte eingeführt; es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen, und sonstiges wissenschaftliches Erkennen heißt, bei Cartesius noch nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophiren; bei Cartesius' Metaphysik sahen wir so das ganz empirische Reflectiren und Raisonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatsachen, Erscheinungen, auf die naivste Weise eintreten: und es ist Einem dabei gar nicht speculativ zu Muthe. Das streng Wissenschaftliche daran bestand überhaupt näher in der

[1] Cartes. Principia philos., P. III, §. 5—42, 46 sqq. p. 51—63, 65 sqq. (p. 183—208, p. 210 et suiv.); P. IV, §. 1 sqq., 69, 109—115, p. 137 sqq., 166, 178—180 (p. 330 et suiv., 388, 420—425).

Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formell logischen Schließens. Daher geschieht es denn auch, daß das Philosophiren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, von Logik und Metaphysik anfängt; der zweite Theil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Speculationen vermischt; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, den Staat, den Bürger. So bei Cartesius. Der erste Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis rerum materialium. Diese Naturphilosophie, als Philosophie über die Ausdehnung, ist jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Physik, Mechanik seyn konnte, und noch ganz hypothetisch; wir unterscheiden dagegen genau empirische Physik und Natur-Philosophie, wiewohl die erste auch denkend ist.

3. Zum dritten Theile, zur Philosophie des Geistes, ist Cartesius nicht gekommen: sondern hat, während er besonders die Physik ausbildete, auf ethischem Gebiete nur einen Tractat De passionibus bekannt gemacht. Cartesius handelt in dieser Rücksicht vom Denken und von der menschlichen Freiheit. Die Freiheit bewies er daraus, daß die Seele denke, der Wille unbeschränkt sey; und das mache die Vollkommenheit des Menschen aus. Das ist ganz richtig. In Ansehung der Freiheit des Willens kommt er auf die Schwierigkeit, wie sie sich mit der göttlichen Präscienz vereinbare. Der Mensch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet sey, — das streite gegen die Allmacht und Allwissenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche Freiheit wieder aufgehoben. Doch löst er den Widerspruch dieser beiden Bestimmungen nicht auf, ohne darum in Verlegenheit zu gerathen. Sondern seinem oben (S. 318–319) angedeuteten Verfahren gemäß, sagt er: „Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind also nicht fähig, das Verhält-

niß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe, — aber im Selbstbewußtseyn haben wir ihre Gewißheit als Thatsache. Wir müssen uns aber nur an dem, was gewiß ist, halten." [1] Fernerhin erscheint ihm noch vielerlei als unerklärbar; doch sehen wir auch hier Zähigkeit und Eigensinn, dabei nach bester Einsicht zu bleiben. Die Weise des Erkennens, wie Cartesius sie angiebt, hat die Gestalt eines verständigen Raisonnements; und so ist es ohne besonderes Interesse.

Dieß sind nun die Haupt-Momente des Cartesianischen Systems. Es sind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn besonders berühmt gemacht haben, — besondere Formen, die sonst in der Metaphysik, auch bei Wolf, betrachtet worden sind. Man hebt, z. B., erstens heraus, daß Cartesius das Organische, die Thiere, als Maschinen angesehen habe, daß sie von einem Andern bewegt werden, das selbstthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben, [2] — eine mechanische Physiologie, ein bestimmter, verständiger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit ist. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so daß diese sich isoliren kann. Das Organische, als Körper, muß sich auf Ausdehnung reduciren; die weitere Ausführung beweist also nur ihre Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

Zweitens ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper nunmehr eine Hauptfrage; — eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich, so daß das Denken sich im Andern, in der Materie, setzt. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das eine ist das des influxus physicus, daß der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, daß der Gegenstand auf den

[1] Cartes. Principia philosoph., P. I, §. 37, 39—41, p. 10—11 (p. 85—88).

[2] Cartes. De Methodo, V, p. 35—36 (p. 185—189).

Geist ein Verhältniß habe, wie die Körper gegen einander; eine solche Vorstellung ist sehr roh. Wie faßt nun Cartesius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an; weil Beide Substanz, also Keines des Begriffs des Andern bedarf, so sind Seele und Leib unabhängig von einander, und können keinen directen Einfluß auf einander üben. Die Seele hätte nur Einfluß auf den Körper, insofern sie desselben bedürfte, und umgekehrt: d. h. insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber Jedes Totalität ist, so hat Keines eine reale Beziehung auf das Andere. Den physischen Einfluß Beider hat Cartesius also consequenter Weise geläugnet; das wäre ein mechanisches Verhältniß Beider. Cartesius hat so das Intellectuelle, der Materie gegenüber, festgesetzt, und darauf das Fürsichbestehen des Geistes gegründet; denn in seinem cogito ist Ich zunächst nur sich selbst gewiß, indem ich von Allem abstrahiren kann. Nun ist das Bedürfniß da, ein Vermittelndes, die Verbindung anzugeben von dem Abstracten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß bestimmt nun Cartesius so, daß er zwischen Beiden setzt das, was den metaphysischen Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung, insofern er der Seele, in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet, damit die Veränderungen des Leibes und der Seele mit einander correspondiren.[1] Habe ich Triebe, einen Vorsatz, so werden sie leiblich; dieß Zusammenkommen von Seele und Leib ist, nach Cartesius, durch Gott bewirkt. Denn oben (Seite 319—320) sahen wir, Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung: insofern ich richtig und consequent denke, so entspricht dem etwas Reales; und der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist hiermit die vollkommene Identität beider Gegensätze, da er, als Idee, die Einheit des Begriffs und des Realen ist. Dieß

[1] Cartes. De Methodo, V, p. 29 (173—174).

wird dann in der Spinozistischen Idee noch in seinen weitern Momenten herausgehoben. Cartesius' Gedanke ist ganz richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend: daß es erstens zwei Dinge, Denken oder Seele und Leib, sind; zweitens Gott nun als ein drittes Ding erscheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit ist, noch die beiden Glieder selbst Begriff sind. Es muß aber nicht vergessen werden, daß Cartesius sagt, jene beiden ersten sind erschaffene Substanzen. Indem dieser Ausdruck Erschaffen aber nur der Vorstellung angehört und kein bestimmter Gedanke ist, so hat dann erst Spinoza diese Zurückführung auf den Gedanken gemacht.

2. Spinoza.

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspeculative Wendungen genommen; an ihn schließt sich unmittelbar Benedict Spinoza an, der zur ganzen Consequenz dieses Princips durchgedrungen ist. Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Besondere, jedes ein für sich seyendes Ding, zu seyn. Den Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinoza also vollends auf, — als ein Jude. Denn diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist mit Spinoza zuerst der Europäischen Denkweise, und näher dem Europäischen, Cartesianischen Philosophiren unmittelbar näher gebracht und darin eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die Lebensumstände des Spinoza zu betrachten. Er ist aus einer Portugiesisch-Jüdischen Familie, im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte: bekam jedoch schon früh Händel mit ihnen, indem

sie sehr erbittert wurden, weil er sich gegen die Talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb daher bei Zeiten aus der Synagoge hinweg; und da die Rabbinen fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben, so boten sie ihm tausend Gulden Jahrgehalt, wenn er ihr ferner beiwohnen und sich ruhig verhalten wollte. Er schlug es jedoch aus; und ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, daß sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht waren. Kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche, und verließ sodann die Jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich nun besonders auf die Lateinische Sprache, und studirte vornehmlich die Cartesianische Philosophie. Später ging er nach Rynsburg bei Leyden, und lebte von 1664 an sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig fort, zuerst in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag selber, und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser. Es ist nicht gefällig, daß das Licht ihn beschäftigte; denn es ist in der Materie die absolute Identität selbst, welche die Grundlage der Orientalischen Anschauung bildet. Obgleich er reiche Freunde, und mächtige Protectoren, worunter selbst Feldherrn waren, hatte, so lebte er doch dürftig, indem er mehrere große Geschenke, die sie ihm anboten, ausschlug. So verbat er es sich auch, als ihn Simon von Vries zum Erben einsetzen wollte, und nahm nur ein Jahrgehalt von dreihundert Fl. von ihm an; ebenso überließ er sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern. Vom Churfürsten von der Pfalz, Carl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurtheilen seiner Zeit war, wurde er auch zur Professur nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem „der Fürst glaube, daß er sie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Spinoza (in seinen gedruckten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, daß er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung

höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; denn so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker (Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 719—720), ferner Voetius gegen die Cartesianische Philosophie wütheten, so hatte dieß doch nicht die Consequenz, die es in einem andern Lande würde gehabt haben. Spinoza starb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre seines Alters an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelnheit in der Einen Substanz verschwindet. Ein protestantischer Geistlicher, Colerus, eifert in der Lebensbeschreibung Spinoza's, die er herausgab, zwar stark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von seinen Verhältnissen: wie er nur an zweihundert Thaler hinterlassen, was für Schulden er gehabt habe u. s. w. Ueber die Rechnung im Inventarium, wo der Barbier noch rückständige Bezahlung vom „wohlseeligen" Herrn Spinoza fordert, scandalisirt sich der Prediger, und macht dazu die Anmerkung: „Hätte der Barbier gewußt, was Spinoza für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlseelig genannt haben." Unter Spinoza's Portrait setzt der Deutsche Uebersetzer dieser Lebensbeschreibung: **characterem reprobationis in vultu gerens**; und bezeichnet damit das, was der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst aber mild und wohlwollend ist. Mit der **reprobatio** hat es allerdings seine Richtigkeit; es ist aber nicht eine passive Verworfenheit, sondern eine active Mißbilligung der Meinungen, Irrthümer und gedankenlosen Leidenschaften der Menschen. [1]

Spinoza hat in Cartesius' Terminologie gesprochen und auch eine Darstellung von dessen System herausgegeben; denn die erste

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus ed. Paulus, Jenae 1802—1803, T. II), p. 593—604, 612—628 (Spinozae Epist. LIII—LIV in Oper. ed. Paul. T. I, p. 638—640), 642—665; Spinozae Oper. ed. Paul. T. II, Praef., p. XVI.

Schrift des Spinoza, die sich unter seinen Werken befindet, heißt: „Grundsätze des Cartesius, erwiesen nach geometrischer Methode." Später schrieb er seinen tractatus theologico-politicus und erwarb sich dadurch eine große Celebrität. So großen Haß sich nämlich Spinoza auch bei seinen Rabbinen zugezogen, so erweckte er doch zunächst durch jenen Tractat noch größeren gegen sich bei den christlichen, besonders protestantischen Theologen. Es findet sich darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der Mosaischen Bücher und dergleichen, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches geschrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, daß diese Bücher erst später redigirt worden und zum Theil jünger sind als die Babylonische Gefangenschaft, — ein Haupt-Kapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den ältern auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet sich schon in dieser Schrift Spinoza's. Am meisten Haß zog sich Spinoza aber durch seine Philosophie selbst zu, die wir nun näher aus seiner Ethik zu betrachten haben. Während Cartesius keine Ethik bekannt machte, so ist Spinoza's philosophisches Hauptwerk dagegen gerade seine Ethik, die erst nach seinem Tode durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinoza, herauskam. Sie besteht aus fünf Theilen: der erste handelt von Gott (De Deo). Es sind dieß allgemeine metaphysische Ideen, welche die Erkenntniß Gottes und der Natur in sich schließen. Der zweite Theil handelt von der Natur und dem Ursprunge des Geistes (De natura et origine mentis). Spinoza behandelt auf diese Weise gar nicht die Naturphilosophie, — Ausdehnung und Bewegung: sondern geht von Gott sogleich zur Philosophie des Geistes über, zur ethischen Seite; und das, was das Erkennen, den intelligenten Geist betrifft, kommt im ersten Theil, in den Principien der menschlichen Erkenntniß, vor. Das dritte Buch der Ethik handelt von dem Ursprung und der Natur der Leidenschaften (De ori-

gine et natura affectuum): das vierte von den Kräften derselben, oder von der menschlichen Knechtschaft (De servitute humana s. de affectuum viribus): endlich das fünfte von der Macht des Verstandes, dem Denken, oder von der menschlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).[1] Kirchenrath Professor Paulus gab Spinoza's Werke in Jena heraus; und an dieser Ausgabe habe ich auch Antheil durch Vergleichung von Französischen Uebersetzungen.

Was die Philosophie des Spinoza anbetrifft, so ist sie sehr einfach, und im Ganzen leicht zu fassen; eine Schwierigkeit dabei liegt zum Theil in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt, und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte und Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht. Spinoza's System ist die Objectivirung des Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur sind; und nur diese absolute Einheit ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Cartesius, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält. Cartesius' Substanz hat, als Idee, wohl das Seyn selbst in ihrem Begriffe; aber es ist nur das Seyn als abstractes Seyn, nicht das Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung (s. oben, S. 321). Bei Cartesius sind die Körperlichkeit und das denkende Ich für sich selbstständige Wesen; diese Selbstständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinozismus auf, indem sie zu Momenten des Einen absoluten Wesens werden. Wir sehen, daß es in diesem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegensätzen zu fassen; es ist das Haupt-Interesse, nicht den Gegensatz wegzulassen und auf die Seite zu stellen, sondern ihn zu vermitteln und aufzulösen. Indem dann

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 629—641; Spinozae Ethic. (Oper. T. II.), p. 1, 3 et not., 33.

Seyn und Denken, nicht mehr die Abstractionen von Endlichem und Unendlichem oder Grenze und Unbegrenztem, den Gegensatz bilden (s. oben S. 243), so ist Seyn hier bestimmter als Ausdehnung genommen; denn in seiner Abstraction wäre es überhaupt nur dieselbe Rückkehr in sich, dasselbe einfache Gleichseyn mit sich selbst, was das Denken ist (s. oben, S. 310). Das reine Denken Spinoza's ist also nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, sondern das zugleich mit dem absoluten Gegensatze des Begriffs und Seyns bekannt ist.

Dieß ist im Ganzen die Spinozistische Idee; und sie ist dasselbe, was bei den Eleaten das τὸ ὄν (s. oben, Th. I. S. 264, 272—273). Diese Spinozistische Idee ist im Allgemeinen als wahrhaft, als begründet zuzugeben; die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist nicht das ganze Wahre; um dieß zu seyn, müßte sie auch als in sich thätig und lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Substanz ist aber nur die allgemeine, und somit die abstracte Bestimmung des Geistes; man kann zwar sagen, dieser Gedanke ist die Grundlage aller wahrhaften Ansicht, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Es ist also zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; Spinozist zu seyn, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Denn, wie wir oben (Th. I. S. 162) sahen, wenn man anfängt zu philosophiren, muß die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu der jeder Philosoph gekommen seyn muß, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied unseres Standpunkts von der Eleatischen Philosophie ist nur dieser, daß durch das Christenthum in der modernen Welt im Geiste durchaus die concrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Concreten ist nun aber die Substanz von Spinoza noch nicht als in sich concret bestimmt worden. Da das Concrete so nicht im

Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflectirende Denken; und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letztern resultirt eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben, es kann nur von dem Philosophiren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden; das Unterscheidende fällt dann darein, von welcher Art die Gegensätze seyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewiesen hat Spinoza diese Einheit nun bei Weitem nicht so sehr, als es die Alten zu thun bemüht gewesen sind; es ist aber das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können.

1. Spinoza fängt (Eth. P. I., p. 35—36) mit einer Reihe von Definitionen an; woraus Folgendes zu nehmen ist.

a. Die erste Definition Spinoza's ist die Ursache seiner selbst. Er sagt: „Unter Ursache seiner selbst (causam sui) verstehe ich das, dessen Wesen" (oder Begriff) „die Existenz in sich schließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als existirend." Die Einheit des allgemeinen Gedankens und der Existenz ist sogleich von vorn herein aufgestellt; und um diese Einheit wird es sich ewig handeln. Die Ursache seiner selbst ist ein wichtiger Ausdruck; denn während wir uns vorstellen, daß die Wirkung der Ursache entgegengesetzt sey: so ist die Ursache seiner selbst die Ursache, die, indem sie wirkt und ein Anderes separirt, zugleich nur sich selbst hervorbringt, im Hervorbringen also diesen Unterschied aufhebt. Das Setzen ihrer als eines Andern ist der Abfall, und zugleich die Negation dieses Verlustes; es ist dieß ein ganz speculativer Begriff, ja ein Grundbegriff in allem Speculativen. Die Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist, ist die unendliche Ursache (s. unten, S. 342); hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition ist die des Endlichen. „End-

lich ist dasjenige, was durch ein Anderes seiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, ist da nicht; was da ist, ist ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art seyn; denn die, welche sich begrenzen wollen, müssen, um sich begrenzen zu können, einander berühren, mithin Beziehung auf einander haben: d. h. eben von Einer Art seyn, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird somit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." Das sahen wir (S. 324) bei Cartesius: Der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts mit einander zu thun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene.

c. Die dritte Definition ist die der Substanz. „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat);" sonst wäre es endlich, accidentell. Was ein Anderes nöthig hat, um begriffen zu werden, ist nicht selbstständig, sondern von diesem Andern abhängig.

d. Viertens definirt Spinoza die Attribute, die, als das Zweite der Substanz, zu ihr gehören. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend;" und nur dieß ist wahr bei Spinoza. Das ist eine große Bestimmung; das Attribut ist zwar eine Bestimmtheit, die aber zugleich Totalität bleibt. Spinoza nimmt deren, wie Cartesius, nur zwei an: das Denken und die Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist aber nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes, die außerhalb der Substanz fällt. Jede der beiden Weisen der Betrachtung, die Ausdehnung und das Denken, enthält zwar den ganzen Inhalt der Substanz,

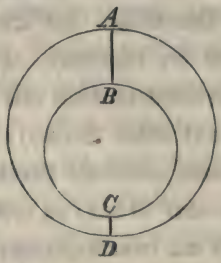
aber nur in Einer Form, die der Verstand mit hineinbringt; und eben darum sind beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dieß ist die wahrhafte Vollendung; aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.

e. Die fünfte Definition betrifft das Dritte zur Substanz, den Modus. „Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem Andern ist, durch das es auch begriffen wird." Also Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Begriffene, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich ist, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes. — Diese drei letzten Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduciren müssen; sie sind vorzüglich wichtig, und entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne: das concrete Allgemeine ist die Substanz, das concrete Besondere die concrete Gattung; Vater und Sohn sind in dem christlichen Dogma so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes, nur unter einer besondern Form, enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinoza steigt so nur herab, der Modus ist nur das Verkümmerte; der Mangel des Spinoza ist also, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität und Subjectivität ist nicht nur eine Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern sie ist, als schlechthin bestimmt, zugleich das Fürsichseyende, nur sich selbst Bestimmende. Das Einzelne, das Subjective ist eben damit die Rückkehr zum Allgemeinen; und indem es das bei sich selbst Seyende ist, so ist es selber das Allgemeine. Die Rückkehr besteht eben nur darin, daß es an ihm selbst das Allgemeine ist; zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die

starre Substantialität ist das Letzte bei ihm, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht, und so entschwindet nur immer die Bestimmtheit seinem Denken.

f. Sechstens ist die Definition des Unendlichen auch noch wichtig; denn in dem Unendlichen hat Spinoza den Begriff des Begriffs näher als sonst wo bezeichnet. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für sich Unendliches genommen wird (s. unten, S. 343): „Von dem in seiner Art Unendlichen können unendliche Attribute negirt werden; das absolut Unendliche aber ist das, zu dessen Essenz Alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält." In demselben Sinne unterscheidet Spinoza im neunundzwanzigsten Briefe (Oper. T. I. p. 526—532) das Unendliche der Imagination von dem Unendlichen des Denkens (intellectus), dem wirklich (actu) Unendlichen. Die meisten Menschen kommen nur zum ersten, indem sie erhaben seyn wollen; dieß ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort ins Unendliche:" z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, ebenso die der Zeit. Die unendlichen Reihen der Zahl in der Mathematik sind dasselbe. Wird ein Bruch als Decimal-Bruch dargestellt, so ist dieß unvollständig; $\frac{1}{7}$ ist dagegen das wahrhaft Unendliche, also kein mangelhafter Ausdruck, obgleich der Inhalt hier freilich beschränkt ist. Die schlechte Unendlichkeit hat man nun gewöhnlich vor sich, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man sie auch als erhaben ansehen, so ist sie doch nichts Gegenwärtiges, und geht nur immer hinaus ins Negative, ohne actu zu seyn. Dem Spinoza aber ist das Unendliche nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit ohne Jenseits gegenwärtig in sich vollendet hat. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, nennt Spinoza daher die absolute Affirmation seiner selbst. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: „Es ist die Negation der Negation." Spinoza bringt hier auch zur Er-

läuterung für den Begriff der Unendlichkeit geometrische Figuren an. In seinen operibus postumis, vor seiner Ethik, und auch im angeführten Briefe hat er zwei Kreise, die in einander liegen, aber nicht concentrisch sind.



„Die ungleichen Abstände des Raumes zwischen AB und CD übersteigen jede Zahl; und doch ist der dazwischen liegende Raum nicht so gar groß." Will ich sie nämlich alle determiniren, so muß ich in eine unendliche Reihe fortgehen. Dieß Hinaus bleibt aber immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch ist dieses schlechte Unendliche fertig, beschränkt, — affirmativ, in jener Ebene als ein vollendeter Raum zwischen den beiden Kreisen wirklich und gegenwärtig. Oder eine begrenzte Linie besteht aus unendlich vielen Punkten: und ist doch hier gegenwärtig, ist bestimmt; das Jenseits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet und in die Einheit zurückgerufen. Das Unendliche soll als wirklich gegenwärtig vorgestellt werden; und dieß geschieht im Begriff der Ursache seiner selbst, welche also die wahrhafte Unendlichkeit ist. Sobald die Ursache ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, so ist Endlichkeit vorhanden; aber hier ist dieß Andere zugleich aufgehoben und wieder sie selbst. Das Affirmative ist so Negation der Negation, da, nach der bekannten grammatischen Regel, duplex negatio affirmat. Ebenso haben auch Spinoza's frühere Definitionen das Unendliche schon an ihnen, z. B. sogleich die eben erwähnte Ursache seiner selbst, insofern er sie als das bestimmt, dessen Begriff die Existenz in sich schließt (s. oben, S. 338). Begriff und Existenz sind Eins

das Jenseits des Andern; aber Ursache seiner selbst, als dieß Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder (S. 339): „Die Substanz ist, was in sich ist, und aus sich begriffen wird;" das ist dieselbe Einheit des Begriffs und der Existenz. Das Unendliche ist ebenso in sich, und hat auch seinen Begriff in sich selbst: sein Begriff ist sein Seyn, und sein Seyn sein Begriff; die wahrhafte Unendlichkeit ist so bei Spinoza vorhanden. Er hat aber kein Bewußtseyn darüber, hat diesen Begriff nicht erkannt als absoluten Begriff, ihn also nicht als Moment des Wesens selbst ausgesprochen; sondern derselbe fällt außerhalb des Wesens, in das Denken vom Wesen.

g. Endlich sagt Spinoza siebentens: „Gott ist das absolut unendliche Wesen, oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Hat die Substanz, könnte man hier fragen, unendlich viele Attribute? Da aber bei Spinoza nur zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, die er Gott beilegt, vorkommen: so ist unendlich hier nicht im Sinne des unbestimmten Vielen zu nehmen, sondern positiv, wie ein Kreis die vollkommene Unendlichkeit in sich ist.

Die ganze Spinozistische Philosophie ist nun schon in diesen Definitionen enthalten, die aber im Ganzen formell sind; überhaupt ist das Mangelhafte des Spinoza, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, weil sie von Voraussetzungen, wie Punkt, Linie u. s. w. ausgeht; in der Philosophie soll der Inhalt aber als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort „Substanz" dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angiebt; ein Anderes ist es aber, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sey. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht, bei philosophischer Betrachtung ist dieß aber gerade die Hauptsache; und das hat Spinoza nicht gethan. Statt in den Definitionen, welche er aufstellt, diese einfachen Gedanken bloß zu erklären und als Concretes darzustellen, wäre

das Erforderliche gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt auch wahrhaftig sey. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin ist, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt, und damit erwiesen; denn von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig, und wird er zu Grunde gelegt, so folgt alles Jenes nothwendig. „Das Attribut ist das, was der Verstand von Gott denkt." Aber es ist hier die Frage: Wie kommt außer Gott der Verstand herbeigelaufen, der die beiden Formen des Denkens und der Ausdehnung auf die absolute Substanz anwendet? und wo kommen diese beiden Formen selbst her? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie entschließt sich nicht zu diesen Attributen.

2. Den weiteren Fortgang, nach diesen Definitionen, bilden nun Theoreme, Sätze, in denen Spinoza vielerlei beweist. Er steigt von dem Allgemeinen der Substanz herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen. Er hat so alle drei Momente des Begriffs, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben.

a. Die Hauptsache ist nun, daß Spinoza aus diesen Begriffen erweist, daß nur Eine Substanz, Gott ist. Es ist ein einfacher Gang, ein sehr formelles Beweisen. „Fünfte Proposition: Es kann nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder desselben Attributs geben." Dieß liegt schon in den Definitionen; der Beweis ist also eine mühselige, unnütze Quälerei, die nur das Verstehen Spinoza's zu erschweren dient. „Wenn es mehrere" (Substanzen desselben Attributs) „gäbe, so müßten sie von einander unterschieden seyn, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affec-

tionen" (Moden). „Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Substanz desselben Attributs ist." Denn eben die Attribute sind das, was der Verstand als das Wesen der Einen Substanz begreift, die in sich, nicht durch Anderes bestimmt ist. „Wären diese Substanzen aber durch ihre Affectionen unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist, als ihre Affectionen: so kann sie, wenn von ihren Affectionen abstrahirt wird, und sie nun in sich, d. i. wahr betrachtet wird, darnach nicht für unterschieden betrachtet werden." — „Achte Proposition: Die ganze Substanz ist nothwendig unendlich. Beweis: Denn sonst müßte sie von einer andern ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition ist." — „Jedes Attribut muß für sich begriffen werden," als die in sich reflectirte Bestimmtheit. „Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend; also muß es durch sich gefaßt werden." Die Substanz ist nämlich, was durch sich selbst begriffen wird (siehe die vierte und die dritte Definition). — „Deßwegen dürfen wir nicht aus der Mehrheit von Attributen auf eine Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, und sie sind alle immer und zugleich in der Substanz gewesen, ohne von einander hervorgebracht werden zu können." — „Die Substanz ist untheilbar. Denn wenn die Theile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition ist. Wenn nicht, so hörte die unendliche Substanz auf, zu seyn; was ungereimt ist."[1]

„Vierzehnte Proposition: Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. Beweis: Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. V, VIII, X, et Schol., XIII, p. 37—39, 41—42, 45.

existirt: so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, sie durch ein Attribut Gottes erklärt werden." Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes, wäre also keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz seyn sollte, „so müßte es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach der fünften Proposition ungereimt ist. Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache und die denkende Sache" nicht Substanzen, sondern „entweder Attribute Gottes sind, oder Affectionen seiner Attribute." Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen. — „Funfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott; und kann nicht ohne Gott seyn oder begriffen werden." — „Sechzehnte Proposition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. Gott ist also die Ursache von Allem." [1]

Von Gott sagt Spinoza dann Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott ist die absolut freie Ursache, die durch nichts Anderes determinirt wird; denn er existirt allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur. Es giebt keine Ursache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirksamkeit ist aus den Gesetzen seiner Natur nothwendig und ewig; was also aus seiner absoluten Natur, aus seinen Attributen folgt, ist ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zweien rechten sind." D. h. sein Wesen ist seine absolute Macht; actus und potentia, Denken und Seyn, sind in ihm Eins. Gott hat daher nicht etwa andere Gedanken, die er nicht habe verwirklichen können. „Gott ist die immanente Ursache aller Dinge, nicht die vorübergehende (transiens)", d. h. äußerliche. Seine Essenz und seine Existenz sind dasselbe, nämlich die Wahrheit. Eine Sache, die zum Handeln bestimmt ist, ist, da Gott die Ursache, nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, p. 46, 51.

so von Gott dazu bestimmt: und die so bestimmt ist, kann sich nicht unbestimmt machen. In der Natur giebt es nichts Zufälliges. Wille ist keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; also wird er determinirt von einem andern. Gott handelt nach keinen Endursachen (sub ratione boni). Die es behaupten, scheinen außer Gott etwas zu setzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in seinem Wirken sieht, gleichsam als auf einen Zweck. Wird dieß so gefaßt, so ist Gott nicht freie Ursache, sondern dem Fatum unterworfen. Ebenso unstatthaft ist es, Alles der Willkühr, d. h. einem gleichgültigen Willen, Gottes zu unterwerfen." [1] Er wird nur durch seine Natur determinirt; die Wirksamkeit Gottes ist so seine Macht, und das ist die Nothwendigkeit. Er ist dann absolute Macht im Gegensatze der Weisheit, welche bestimmte Zwecke, und somit Beschränkungen setzt; besondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden damit aufgehoben. Es bleibt aber bei diesem Allgemeinen; es ist nämlich als besonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza im 50. Briefe (Oper. T. I, p. 634) sagt, jede Bestimmung sey eine Negation. So ist es auch etwas Endliches, wenn Gott die Ursache der Welt ist; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott gesetzt.

b. Das Schwierigste bei'm Spinoza ist so, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, die Beziehung von diesem Bestimmten auf Gott zu fassen, so daß es noch erhalten würde: „Gott ist eine denkende Sache, weil alle einzelne Gedanken Modi sind, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken; Gott kommt also ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelne Gedanken in sich schließen, durch welches sie auch begriffen werden. Gott ist eine ausgedehnte Sache aus denselben Gründen." Nämlich dieselbe Substanz, unter dem Attribut des Denkens, ist die intelligible Welt: unter dem Attri-

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., Prop. XVIII, Propos. XX, et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI—XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, p. 51—57, 59, 61, 63, 67—68.

but der Ausdehnung aber, die Natur; Natur und Denken drücken also Beide dasselbe Wesen Gottes aus. Oder, wie Spinoza sagt, „die Ordnung und das System der natürlichen Dinge ist dasselbe als die Ordnung der Gedanken. So z. B. der Cirkel, der in der Natur existirt, und die Idee des existirenden Cirkels, die auch in Gott ist, ist ein und dieselbe Sache" (es ist ein und derselbe Inhalt), „die" nur „durch verschiedene Attribute erklärt wird. Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst welches es sey, betrachten: so werden wir einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen, u. s. f. in's Unendliche; so daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zusammenhang der Ursachen, durch das Attribut des Gedankens allein erklären müssen: und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müssen, — und dieß gilt auch von andern Ursachen." [1] Es ist Ein und dasselbe System, welches das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erscheint.

Wie diese zwei aus der Einen Substanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweist auch nicht, warum es nur zwei seyn können. Ausdehnung und Denken sind ihm eben auch nichts an sich, noch in Wahrheit, sondern nur äußerlicher Weise, unterschieden; denn ihr Unterschied fällt nur in den Verstand, der von Spinoza (Eth. P. I. Prop. XXXI. Demonst. p. 62) nur zu den Affectionen gerechnet wird, und als solche keine Wahrheit hat. Dieß ist nun in neuen Zeiten von Schelling in dieser Redensweise aufgewärmt worden: An sich ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen; so daß das denkende Universum an sich die ganze absolute, göttliche Totalität, und das körperliche Universum ebenso dieselbe

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. I—II, VII et Schol., p. 78—79, 82—83.

Totalität ist. Die Unterschiede sind nicht an sich; sondern die unterschiedenen Seiten, von denen das Absolute angesehen wird, fallen außer ihm. — Höher sagen wir, daß die Natur und der Geist vernünftig sind; Vernunft ist uns aber nicht ein leeres Wort, sondern die sich in sich entwickelnde Totalität. Ferner ist es der Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun bei Spinoza und Schelling so, daß sich die Nothwendigkeit nicht findet, wonach der Begriff, als das an sich Negative seiner Einheit, seine Entzweiung in die Unterschiedenen setzt; so daß aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entgegengesetzte selbst erkannt wird. Absolute Substanz, Attribut und Modus läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt sie als Vorgefundene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung sind.

c. Was den Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, besonders zum Selbstbewußtseyn, zur Freiheit des Ich, betrifft: so drückt er sich darüber so aus, daß er alle Beschränktheiten auf die Substanz zurückführt, mehr als daß er das Einzelne festhielte. So waren schon die Attribute nicht für sich, sondern nur wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden faßt; das Dritte oder die Modi sind das, worin allein dem Spinoza aller Unterschied der Dinge fällt. Von diesen sagt er (Ethic. P. I, Prop. XXXII. Demonstr. et Coroll. II, p. 63): In jedem Attribute sind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verstand und Wille (intellectus et voluntas). Es sind bloß Modificationen, die nur für uns, außer Gott sind; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist also nichts an und für sich, sondern endlich. Diese Affectionen faßt Spinoza (Ethices P. I, Prop.

XXIX. Schol., p. 61—62) unter der natura naturata zusammen: „Die natura naturans ist Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird: oder solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken. Unter natura naturata verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können." Es folgt nichts aus Gott, sondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß sind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Idee. Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Modi, des Verstands, Willens, der Affecte, wie Freude, Traurigkeit.[1] Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtseyns. Sein Fortgang ist nun höchst einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom Geiste an. „Die Essenz des Menschen besteht aus Modificationen der Attribute Gottes;" diese Modificationen sind nur etwas in Beziehung auf unseren Verstand. „Wenn wir also sagen, der menschliche Geist percipirt dieses oder jenes: so heißt das nichts Anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes explicirt wird, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur insofern er die Idee des menschlichen Geistes constituirt, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geist die Idee eines andern Dinges hat: dann sagen wir, daß der menschliche Geist die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." Die Wahrheit ist dem Spinoza dagegen das Adäquate.[2]

[1] Spinoz. Ethic. P. I, Propos. XXX—XXXII, p. 62—63; P. III, Defin. III, p. 132; Prop. XI. Schol., p. 141.

[2] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XI. Demonst. et Coroll., p. 86—87; Defin. IV, p. 77—78.

Daß aller besondere Inhalt nur eine Modification Gottes sey, macht Bayle[1] (der keine Ahnung vom Speculativen hat, wiewohl er als scharfer Dialektiker das denkende Raisonnement über bestimmte Gegenstände beförderte) lächerlich, indem er daraus folgert, daß Gott als Türken und als Oestreicher modificirt Krieg mit sich selber führe.

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet Spinoza im menschlichen Bewußtseyn so: „Was im Object" (besser dem Objectiven) „der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich befindet, dieß muß vom menschlichen Geiste percipirt werden: oder von dieser Sache muß es im Geist nothwendig eine Idee geben. Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser Modus der Ausdehnung. Wenn nun das Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist: so kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiste percipirt wird. Sonst wären die Ideen von den Affectionen des Körpers nicht in Gott, insofern er unseren Geist constituirt, sondern die Idee einer andern Sache: so wären hiermit die Ideen der Affectionen unseres Körpers auch nicht in unserem Geiste." [Das Verwirrende, Spinoza's System aufzufassen, ist auf der Einen Seite die absolute Identität des Denkens und Seyns: auf der andern ihre absolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Essenz Gottes explicirt.] Die Einheit des Körpers und des Bewußtseyns ist nach Spinoza diese, daß der Einzelne ein Modus der absoluten Substanz ist, der als Bewußtseyn das Vorstellen der Affectionen des Körpers durch äußere Dinge ist; Alles, was im Bewußtseyn ist, ist auch in der Ausdehnung, und umgekehrt. „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt," — hat nur die Idee der Affectionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir so-

[1] Dictionnaire historique et critique (édition de 1740, T. IV), Article Spinosa, p. 261, Note N, No. IV.

gleich sehen werden. „Die Ideen, es sey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die Dinge für ihre wirkende Ursache, sondern Gott selbst, insofern er ein Denkendes ist.[1] Buhle (Geschichte der neuern Philos., Band III, Abth. 2, S. 524) faßt diese Sätze des Spinoza so zusammen: „Mit der Ausdehnung ist das Denken unzertrennlich verknüpft; so muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen." Spinoza nimmt Beides aber auch in seiner Trennung voneinander auf. Die Idee des Körpers, schreibt er (Epistol. LXVI, p. 673), schließe nur diese Beiden in sich, noch drücke sie andere aus. Ihr vorgestellter Körper werde unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee selbst aber sey ein Modus des Denkens. Hier sehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Absoluten nichts unterschieden, ist selbst für Spinoza nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit selbst, bestimmt Spinoza (Ethic. P. II, Defin., p. 92.) so: „Wenn einige Körper derselben oder verschiedener Größe so eingeschränkt werden, daß sie einander aufliegen, oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, so daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgend eine Weise mittheilen; so sagen wir, daß jene Körper mit einander vereint sind, und alle zusammen Einen Körper oder Individuum ausmachen, das sich von den übrigen durch diese Union von Körpern unterscheidet." Hier sind wir an der Grenze des Spinozistischen Systems; hier erscheint uns sein Mangel. Die Individuation, das Eins ist eine bloße Zusammensetzung; das ist das Gegentheil des Ichts oder der Selbheit bei Böhme (s. oben, S. 286—288), indem Spinoza nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewußtseyn hat. Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der andern Seite, nämlich dem Verstande, so fällt das Unterscheiden

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XII, XIII, et Schol., Prop. XIV, XXIII, V, p. 87—89, 95, 102, 80—81.

überhaupt in ihn, ist nicht deducirt, findet sich eben so. So „gehört," wie wir schon (S. 349—350) sahen, „der wirkliche Verstand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur natura naturans. Denn unter dem Verstand, wie für sich bekannt ist, verstehen wir nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens: einen Modus, der von andern Modis, als der Begierde, Liebe u. s. f., unterschieden ist, und deßwegen durch das absolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt; so daß er für sich nicht seyn noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens" (Spinoz. Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63), z. B. Wille, Begierde u. s. f. Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der starren Substanz wäre. Es ist aber das Bedürfniß, Gott als das Wesen der Wesen, als allgemeine Substanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterschiede zu erhalten.

Ferner sagt Spinoza: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menschlichen Geistes constituirt, ist nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu existirt," nicht eines unendlichen. „Die Essenz des Menschen schließt keine nothwendige Existenz in sich: d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Mensch ebenso gut seyn, als nicht seyn." Denn das menschliche Bewußtseyn, da es nicht als Attribut zum Wesen gehört, ist ein Modus, und zwar des Attributs des Denkens. Aber weder der Körper ist nach Spinoza Ursache für das Bewußtseyn, noch dieses für den Körper, sondern die endliche Ursache ist hier nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird von Körper, Vorstellung von Vorstellung bestimmt. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. Denn alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er eine denkende Sache und nicht insofern er durch ein anderes

Attribut explicirt wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determinirt, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung; Bewegung und Ruhe des Körpers müssen ebenso von einem andern Körper herkommen." [1] Ich könnte so noch viele besondere Sätze aus Spinoza anführen; sie sind aber sehr formell, und immer die Wiederholung Eines und desselben.

Buhle (Gesch. d. neuern Phil., Bd. III, Abth. 2, S. 525—528) legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was sie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und sie wird es nicht gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann," d. h. im unendlichen Progreß; der Leib kann eben nicht aus sich begriffen werden. „Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriff sind ganz und gar Ein und dasselbe ens, welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird. Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit diesem ein und dasselbe Ding ist: so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XI (Axiom. I, p. 78) et Demonstr., Prop. X, p. 85—87; Propos. VI, p. 81; P. III, Propos. II, p. 133—134.

als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers, und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers. Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" (d. h. zugleich und einmal), „nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; sie entspringen bloß auseinander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören, in ihrem ewigen Daseyn aber unwandelbar verharren. Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise da und beisammen."

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu sprechen; und das ist eine Hauptsache. Das Princip derselben ist kein anderes, als daß der endliche Geist moralisch ist, sofern er die wahrhafte Idee hat: d. h. sofern er sein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, denn die Wahrheit ist allein die Erkenntniß Gottes. Man kann so sagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem sie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben. Spinoza spricht hier zuerst von den Affecten: „Jedes Ding strebt, sein Daseyn zu erhalten. Dieß Streben ist die Existenz selbst, und drückt nur eine unbestimmte Zeit aus: auf den Geist allein bezogen, heißt es Wille; auf Geist und Körper zugleich bezogen, ist es die Begierde. Willensbestimmung (volitio) und Idee ist ein und dasselbe. Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menschen die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen sie determinirt werden. Der Affect ist eine verworrene Idee; der Affect ist daher um so mehr in unserer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." [1] Der Einfluß der Affecte, als verworrener und beschränkter (inadäquater) Ideen,

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. VI—VIII, Propos. IX. Schol., p. 139—140; P. II, Propos. XLIX. Coroll., p. 123; P. III, Propos. II. Schol., p. 136; P. V, Propos. III. Demonstr. et Coroll., p. 272—273.

auf das menschliche Handeln macht daher, nach Spinoza, die menschliche Knechtschaft aus: der leidenschaftlichen Affecte seyen die hauptsächlichsten Freude und Traurigkeit; im Leiden und in der Unfreiheit seyen wir, insofern wir uns als Theil verhalten. [1]

„Unsere Glückseligkeit und Freiheit besteht in einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott; diese intellectuelle Liebe folgt aus der Natur des Geistes, insofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Je mehr der Mensch Gottes Wesen erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von bösen Affecten und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode." [2] Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweise. Es giebt aber nach ihm dreierlei Erkenntnißweisen: Zur ersten, die er Meinung und Einbildung nennt, rechnet er das, was wir aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorstellungen und Erinnerungen erkennen. Die zweite Erkenntniß ist ihm die, welche wir aus allgemeinen Begriffen und adäquaten Ideen der Eigenschaften der Dinge schöpfen. Die dritte ist die anschauende Wissenschaft (scientia intuitiva), welche sich von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge erhebt. [3] Ueber diese letztere sagt er nun: „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu betrachten, — Alles unter einer gewissen Form der Ewigkeit zu denken (sub quadam specie aeternitatis);" d. h. in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. „Denn die Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Jede Idee eines einzelnen Dinges schließt das

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199; P. III, Propos. XI. Schol., p. 141—142; P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, et Schol., p. 138.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XXXVI. Schol., Propos. XXXVII. Demonstr., Propos. XXXVIII, et Schol., p. 293—295.

[3] Spinoz. Ethic. Propos. XL. Schol. II, p. 113—114.

ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich. Denn die einzelnen Dinge sind Modi eines Attributs Gottes; also müssen sie seine ewige Essenz in sich schließen. Unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Gestalt der Ewigkeit erkennt, hat insofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Alle Ideen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr."[1] Der Mensch soll Alles auf Gott zurückführen, denn Gott ist Eins in Allem; nur die ewige Essenz Gottes *ist*, nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke. Dieß ist nun bei Spinoza nicht philosophische Erkenntniß, sondern nur ein Wissen von einem Wahrhaften. „Der Geist kann machen, daß er alle Affectionen des Körpers oder Vorstellungen von Dingen auf Gott zurückführt. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine desto größere Macht hat er über seine Affecte," die willkührlich und zufällig sind. Dieß ist die *Rückkehr des Geistes zu Gott*, und dieß ist die menschliche Freiheit; als Modus hat der Geist dagegen keine Freiheit, sondern ist von andern determinirt. „Aus der dritten Weise des Erkennens entspringt die *Ruhe des Geistes*; das höchste Gut des Geistes ist, Gott zu erkennen, und dieses ist seine höchste *Tugend*. Aus diesem Erkennen entsteht nothwendig die *intellectuelle Liebe Gottes*; denn es entsteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Ursache, d. i. Gottes, — d. i. die intellectuelle Liebe Gottes. Gott selbst liebt sich mit einer unendlichen, intellectuellen Liebe."[2] Denn Gott kann nur sich zum Zweck und zur Ursache haben; und die Bestimmung des subjectiven Geistes ist, sich auf ihn zu richten. Es ist dieß so die reinste, aber auch eine allgemeine Moral.

[1] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117—118; Propos. XLV, p. 119; P. V, Propos. XXX, p. 289; P. II, Prop. XXXII, p. 107.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XIV, p. 280; Prop. VI, p. 275; Prop. XXVII, p. 287—288; Prop. XXXII. Coroll., Propos. XXXV, p. 291—292.

Im sechs und dreißigsten Briefe (p. 581—582) spricht Spinoza über das Böse. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem sey auch Urheber des Bösen, mithin selbst böse: in dieser Identität sey Alles eins, gut und böse an sich dasselbe, in Gottes Substanz dieser Unterschied verschwunden. Spinoza sagt dagegen: „Ich statuire, daß Gott absolut und wahrhaft" (als Ursache seiner selbst) „die Ursache von Allem ist, was eine Essenz" (d. h. affirmative Realität) „in sich schließt, es mag seyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirst beweisen können, daß das Böse, der Irrthum, das Laster u. s. f. etwas sey, was eine Essenz ausdrückt: so will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laster, des Bösen, des Irrthums u. s. f. sey. Aber ich habe sonst hinreichend gezeigt, daß die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen, und daher nicht gesagt werden könne, daß Gott dessen Ursache sey." Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus, nichts an sich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, insofern er etwas Positives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Orest hat dieselbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieselbe Absicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt" u. s. f. Das Affirmative ist der Wille, die Vorstellung, die Handlung Nero's. „Worin besteht also des Nero Lasterthat? In nichts Anderem, als daß er sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam bewiesen. Es ist aber gewiß, daß alles dieß keine Essenz ausdrückt, und also Gott nicht Ursache davon, obgleich die Ursache der Handlung und der Absicht Nero's war." Das Letztere ist etwas Positives, macht aber noch nicht das Verbrechen als solches; erst das Negative, wie die Unbarmherzigkeit u. s. w., macht die Handlung zum Verbrechen. „Wir wissen, daß, was ist, in sich selbst ohne Rücksicht auf etwas Anderes betrachtet, eine Vollkommenheit einschließt, die sich in einer Sache so weit ausdehnt, als sich die Essenz der Sache ausdehnt; denn die Essenz ist nichts Anderes." — „Weil nun," heißt es im zwei und dreißigsten Briefe (p. 541,

543), „Gott die Sachen nicht abstract betrachtet, noch allgemeine Definitionen" (was die Sache seyn soll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verstand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: so folgt offenbar, daß eine solche Privation ganz allein in Rücksicht auf unseren Verstand, nicht aber in Rücksicht Gottes Statt findet;" denn Gott ist schlechthin real. Dieß ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? wie diese zu fassen? Spinoza fährt im sechs und dreißigsten Briefe fort: „Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenso die Werke „der Bösen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen," — einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Rathschlüssen nothwendig hervorgeht und fortwährend von Gott abhängt: so sind sie doch nicht dem Grade nach, sondern der Essenz nach von einander unterschieden; denn wenn auch z. B. eine Maus, wie ein Engel, und Traurigkeit wie Freude von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit seyn," — sie sind verschieden der Essenz nach.

Richtig ist also der Vorwurf, daß Spinoza's Philosophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, daß alles Sinnliche nur Beschränkung, und nur Eine wahrhafte Substanz ist, und daß die Freiheit des Menschen darin besteht, hinzuschauen auf diese Eine Substanz, und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als concret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet,

während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Substantielles. Dieß führt uns zu einer allgemeinen Beurtheilung der Spinozistischen Philosophie, wobei es auf drei Gesichtspunkte ankommt.

Erstens wirft man, z. B. Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 216), dem Spinozismus vor, daß er Atheismus sey, weil Gott und Welt in ihm nicht geschieden seyen; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder setze Gott zur Natur herab, so daß Gott verschwinde und nur die Natur gesetzt werde. Vielmehr setzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, sondern Denken und Ausdehnung; und Gott ist die Einheit, nicht Eins von Beiden, sondern die absolute Substanz, in welcher vielmehr die Beschränktheit der Subjectivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen ist. Die Leute, die gegen Spinoza sprechen, thun, als ob sie sich Gott angelegen seyn ließen; diesen Gegnern ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu thun, um sich selbst. Von Gott, und vom Endlichen, wozu wir gehören, giebt es dreierlei Verhältnisse: Daß erstens nur das Endliche ist, und ebenso nur wir sind, Gott aber nicht ist, das ist Atheismus; so ist das Endliche absolut genommen, und ist dann das Substantielle. Oder zweitens ist nur Gott; das Endliche ist wahrhaft nicht, ist nur Phänomen, Schein. Daß drittens Gott ist, und wir auch sind, ist eine schlechte synthetische Vereinigung, ein Vergleich der Billigkeit. Es ist die Weise der Vorstellung, daß jede Seite so substantiell als die andere ist, Gott Ehre hat und drüben ist, ebenso aber auch die endlichen Dinge Seyn haben; die Vernunft kann bei solchem Auch, solcher Gleichgültigkeit nicht stehen bleiben. Das philosophische Bedürfniß ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum Dualismus versteinert zu werden. Spinoza ist

über diesen Dualismus erhaben; ebenso ist es die Religion, wenn wir die Vorstellungen in Gedanken umsetzen. Der Atheismus des ersten Verhältnisses, wenn die Menschen die Willkühr des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen, und die Welt in der Vorstellung perennirt, ist nicht Spinoza's Standpunkt, dem Gott nur die Eine Substanz, die Welt dagegen nur Affection oder Modus dieser Substanz ist. In der Rücksicht, daß Spinoza Gott von der Welt, dem Endlichen, nicht unterscheidet, ist es also richtig, daß der Spinozismus Atheismus ist, indem er sagt: Die Natur, der menschliche Geist, das Individuum ist Gott, explicirt in besonderer Weise. Es ist schon (S. 337, 359) bemerkt, daß allerdings die Spinozistische Substanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu fassen ist als der Geist. Will man Spinoza aber einen Atheisten nennen, nur deßhalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dieß ungeschickt. Man würde vielmehr den Spinozismus ebenso gut oder besser haben Akosmismus nennen können, indem darin nicht das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, sondern vielmehr nur Gott als das Substantielle gelten und perenniren darf. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dieß ist in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit, diese hat keine Wahrheit; nach Spinoza ist, was ist, allein Gott. Das Gegentheil also von allem dem ist wahr, was die behaupten, die Spinoza Atheismus Schuld geben: bei ihm ist zu viel Gott. Sie sagen: „Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott." Ganz richtig! Sie vergessen aber, daß sie eben darin aufgehoben sind: und können es dem Spinoza nicht vergessen, daß sie nichts sind. Die, welche ihn so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Weltlichkeit, erhalten haben; sie nehmen ihren Untergang und den der Welt ihm übel. Spinoza's System ist der in

den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus. Der Spinozismus ist somit weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu seyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, ist er es. Aber so sind auch viele Theologen Atheisten, die Gott nur das allmächtige, höchste Wesen u. s. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten lassen; und diese sind noch ärger.

Das Zweite, die Methode, welche Spinoza zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht hat, ist die demonstrative Methode der Geometrie, die des Euklides, worin Definitionen, Erklärungen, Axiome und Theoreme, vorkommen. Schon Cartesius ging davon aus, daß die philosophischen Sätze mathematisch behandelt und bewiesen werden, daß sie eben solche Evidenz haben müssen, wie das Mathematische. Die mathematische Methode hält man, um ihrer Evidenz willen, für die vorzüglichste: und es ist natürlich, daß das selbstständige wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen ist, an der es ein so glänzendes Beispiel sah; sie ist aber für speculativen Inhalt unbrauchbar, und nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte. In neuern Zeiten stellte Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 217—223) auf, daß alle Demonstration, alles wissenschaftliche Erkennen auf Spinozismus führe, der allein die consequente Weise des Denkens sey; und weil es dahin führen müsse, tauge es überhaupt nicht, sondern nur das unmittelbare Wissen. Man kann Jacobi Recht geben, daß die Demonstration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weise des verständigen Erkennens verstanden wird. Ueberhaupt aber ist Spinoza ein solcher Hauptpunkt der modernen Philosophie, daß man in der That sagen kann: Du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie. Die mathematisch demonstrative Methode des Spinoza scheint sonach nur ein Mangel der äußerlichen Form zu seyn; sie ist aber der Grundmangel des ganzen Standpunkts. In dieser Methode ist die Natur des philosophischen Wissens und der Gegenstand desselben völlig ver-

kannt; denn mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen, und somit ganz und gar unpassend für Philosophie. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seyenden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. So ist dieser Begriff als das Erkennen vom Wesen nur vorgefunden, und fällt in das philosophische Subject; und dieß stellt sich eben als die eigenthümliche Methode der Spinozistischen Philosophie dar. Von dieser demonstrativen Manier haben wir nun schon die Beispiele gesehen. α) Die Definitionen, von denen Spinoza ausgeht, wie in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. s. f. angefangen wird, betreffen allgemeine Bestimmungen, wie Ursache seiner selbst, Endliches, Substanz, Attribut, Modus u. s. f., die nur geradezu aufgenommen und vorausgesetzt, nicht abgeleitet, noch in ihrer Nothwendigkeit bewiesen sind; denn Spinoza weiß nicht, wie er zu diesen einzelnen Bestimmungen kommt. β) Ferner spricht er von Axiomen, z. B. (Ethic. P. I, Ax. I, p. 36): „Was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern." Die Bestimmungen „in sich" oder „in einem Andern" sind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: diese Disjunction ebenso nicht, sondern ist nur angenommen. γ) Die Propositionen haben, als Sätze, ein Subject und Prädicat, die ungleiche sind. Wenn das Prädicat vom Subject erwiesen, ihm nothwendig verknüpft ist: so bleibt die Ungleichheit, daß Eins sich als Allgemeines zum Andern als Besondern verhält; also wenn auch die Beziehung erwiesen, so ist zugleich auch eine Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich damit, daß sie Sätze auch umgekehrt erweist, und ihnen so diese Bestimmtheit nimmt, indem sie jedem Theile beide giebt. Wahrhafte Propositionen können daher als Definitionen angesehen werden; und die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs. Allein dieß Hülfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da

das Subject, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes also ganz überflüssig, und daher schief ist. Was die Form des Subjects hat, ist in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine, den Inhalt des Satzes. Das Seyende hat die Bedeutung der Vorstellung; es ist das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, und wovon wir eine begriffslose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte. Dieser Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verstehen, d. h. daß der Name der rechte sey, hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher, sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädicat nicht der Begriff, sondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädicat des Subjects: so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. daß die Substanz Eine und nicht mehrere ist; sondern eben nur das, worin Substanz und Einheit dasselbe ist. Oder diese Einheit beider Momente ist es dann eben, die der Beweis aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, oder das Wesen. Es sieht dabei so aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre. Sind aber in solchen eigentlich sogenannten Sätzen Subject und Prädicat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere Allgemeines ist: so ist ihre Beziehung das Wesentliche, d. h. der Grund, worin sie Eins sind. Der Beweis hat hier einmal die schiefe Stellung, als ob jenes Subject an sich wäre: Subject und Prädicat sind aber selbst im Grunde aufgelöste Momente; im Urtheil „Gott ist Einer" ist das Subject selbst allgemein, indem es sich in der Einheit auflöst. Andererseits liegt die schiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis nur anderswoher geholt wird, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz also nicht durch sich selbst begriffen wird; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, den Grund, nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Der Satz ist dann gleichsam Nebensache; wir müssen aber fragen,

ob dieser Satz wahr ist. Das Resultat als Satz soll die Wahrheit seyn, ist aber nur das Erkennen. Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt mithin drittens außer dem Satze, der die Wahrheit seyn soll. Ueberhaupt sind die wesentlichen Momente des Systems in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber woher diese Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Wir finden sie eben in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, daß es Verstand, Willen, Ausdehnung giebt: sondern es wird geradezu in diesen Bestimmungen gesprochen, und das ganz natürlich; denn es ist ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt. Da Spinoza nämlich den großen Satz aufgestellt hat, Alle Bestimmung schließe Negation in sich (s. oben, S. 347), und nun von Allem, auch vom Denken, im Gegensatz zur Ausdehnung, gezeigt werden kann, daß es ein Bestimmtes, ein Endliches ist, sein Wesentliches also auf Negation beruht: so ist Gott allein das Positive, Affirmative, mithin die einzige Substanz, alles Andere dagegen nur Modification derselben, nichts an und für sich Seyendes. Die einfache Determination oder Negation gehört nun zur Form, ist aber ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit oder die Negativität, welche die absolute Form ist; nach dieser Seite ist die Negation Negation der Negation, und dadurch wahrhafte Affirmation. Dieß negative selbstbewußte Moment, die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft, fehlt nun aber eben dem Inhalte der Spinozistischen Philosophie, oder ist nur äußerlich an ihm, da sie in das Selbstbewußtseyn fällt. D. h. der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe: der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstractes Selbstbewußtseyn, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist; der Inhalt hat nicht die Bedeutung von Ich. Daher ist es, wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man

muß überzeugt seyn, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Nothwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseyns fehlt; das Ich verschwindet, giebt sich ganz darin auf, verzehrt sich nur. Der Gang Spinoza's ist also wohl richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Der Verstand hat Bestimmungen, die sich nicht widersprechen; den Widerspruch kann er nicht aushalten. Die Negation der Negation ist nun der Widerspruch; denn indem sie die Negation als einfache Bestimmtheit negirt, so ist sie einerseits Affirmation, andererseits aber auch Negation überhaupt; und dieser Widerspruch, der das Vernünftige ist, fehlt dem Spinoza. Es fehlt die unendliche Form, die Geistigkeit, Freiheit. Schon früher (S. 176—177, 210—218) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno versucht haben, ein System der Form aufzustellen, die sich zum Universum organisirende Eine Substanz zu fassen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Weil die Negation nur so einseitig von Spinoza aufgefaßt wurde, so ist also drittens das Princip der Subjectivität, Individualität, Persönlichkeit, das Moment des Selbstbewußtseyns im Wesen bei Spinoza vertilgt. Das Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseyns. Dieser Mangel ist es, was von der Einen Seite die Vorstellung der Freiheit des Subjects so sehr gegen das Spinozistische System empört hat, weil es das Fürsichseyn des menschlichen Bewußtseyns, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraction des Fürsichseyns, und dadurch Gott aufhob als von der Natur und dem menschlichen Bewußtseyn unterschieden, nämlich als an sich, im Absoluten; denn der Mensch hat das Bewußtseyn der Freiheit, des Geistigen, was das Negative des Körperlichen ist, und daß er erst in dem Entgegengesetzten des Körperlichen ist, was er wahrhaft ist. Daran hat die Religion, die Theologie und der gesunde Menschensinn des gemeinen Bewußtseyns festgehalten; und diese Form des Gegensatzes zu Spinoza ist zunächst

die, daß man sagt, das Freie ist wirklich, das Böse existirt. Weil dem Spinoza aber andern Theils nur die absolute allgemeine Substanz, als das Nicht-Besonderte, das wahrhaft Wirkliche ist, alles Besondere und Einzelne, daß ich Subject, Geist bin u. s. f., dagegen, als eine beschränkte Modification, deren Begriff von einem Andern abhängt, nichts an und für sich Existirendes ist: so ist ihm die Seele, der Geist, insofern er ein einzelnes Wesen ist, eine bloße Negation, wie alles Bestimmte überhaupt. Da in die Eine Substanz alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns nur zurück gehen, so kann man sagen: Im Spinozistischen System wird Alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon Spinoza spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt seyn, so müßte Spinoza es aus seiner Substanz ableiten; sie schließt sich aber nicht auf, und kommt so zu keiner Lebendigkeit, Geistigkeit und Thätigkeit. Seine Philosophie hat nur die starre Substanz, noch nicht den Geist; man ist darin nicht bei sich. Gott ist aber hier darum nicht Geist, weil er nicht der dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme'sches Quellen; denn die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhme'schen Quellgeister, die in einander arbeiten und aufgehen (s. oben, S. 283—284). Was diesem Besondern nun widerfährt, ist, daß es nur Modification der absoluten Substanz ist, die aber als solche nicht erklärt ist; denn das Moment der Negativität ist das, was dieser starren Bewegungslosigkeit fehlt, deren einzige Operation die ist, Alles von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, und es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen, worin es nur dahinschwindet, und alles Leben in sich selbst verkommt. Dieß ist das philosophisch Unbefriedigende bei Spinoza; der Unterschied ist zwar äußerlich vorhanden, bleibt aber äußerlich, indem eben das Negative nicht an sich erkannt

ist. Das Denken ist das absolut Abstracte, eben dadurch das absolut Negative; so ist es in Wahrheit, bei Spinoza ist es aber nicht gesetzt als das absolut Negative. Hält man nun aber auch im Gegensatz zum Spinozismus die Behauptung fest, daß der Geist, als sich unterscheidend vom Körperlichen, substantiell, wirklich, wahrhaft, ebenso die Freiheit nichts bloß Privatives ist, so ist diese Wirklichkeit im formellen Gedanken zwar richtig, beruht jedoch nur auf dem Gefühl; aber das Weitere ist, daß die Idee in ihr wesentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, und somit das Princip der geistigen Freiheit in sich hat. Einerseits ist also der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der Wirklichkeit nicht entsprechend; andererseits ist er aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, daß die Spinozistische Substanz nur die Idee ganz abstract ist, nicht in ihrer Lebendigkeit.

Fassen wir nun zum Schluß dieß Urtheil zusammen, so ist einerseits bei Spinoza die Negation oder Privation von der Substanz verschieden; denn er nimmt die einzelnen Bestimmungen eben nur auf, und deducirt sie nicht aus der Substanz. Andererseits ist das Negative nur als Nichts vorhanden, denn im Absoluten ist kein Modus; es ist gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, sein Werden und Seyn. Das Negative ist eben als verschwindendes Moment, nicht an sich, nur als einzelnes Selbstbewußtseyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'sche Separator (s. oben, S. 287). Das Selbstbewußtseyn ist nur aus diesem Ocean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichseyn ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer. Dieser Mangel ist zu ersetzen, das Moment des Selbstbewußtseyns hereinzunehmen. Es hat diese zwei besonderen Seiten, die wir jetzt hervortreten und geltend gemacht sehen: erstens die gegenständliche, daß das absolute Wesen an ihm die Weise eines Gegenstands des Bewußtseyns erhält, für welches etwas Anderes ist, oder das Seyende als solches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur

gegenständlichen Wirklichkeit als absolutes Moment des Absoluten selbst erhoben wird; zweitens das Selbstbewußtseyn, die Einzelnheit, das Fürsichseyn. Wie vorher (bei Baco und Böhme) fällt jenes dem Engländer, John Locke, dieß dem Deutschen, Leibnitz zu: jenem nicht als Moment, dem Leibnitz nicht als absoluter Begriff. Wie nun Spinoza diese Vorstellungen nur betrachtet, und ihr Höchstes ist, daß sie in der Einen Substanz untergehen, so untersucht dagegen Locke die Entstehung dieser Vorstellungen: Leibnitz aber stellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene Monaden Eine Monade zu ihrem Grundwesen haben; Beide sind also im Gegensatze zu den genannten Einseitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Die Philosophie des Malebranche hat ganz denselben Inhalt als der Spinozismus, aber in anderer, frommer, theologischer Form: um dieser Form willen hat sie nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche ist darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche ist 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachsenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war schüchtern, und liebte die Einsamkeit; in seinem zweiundzwanzigsten Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geistlicher Orden, ein, und widmete sich den Wissenschaften. Zufällig bekam er, beim Vorbeigehen vor einem Buchladen, Cartesius' Werk De homine zu sehen; er las es, und es interessirte ihn so, daß er bei'm Lesen Herzklopfen bekam und aufhören mußte. Dieß entschied seine Richtung; es erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er war ein Mann vom edelsten, sanftesten Charakter, und der reinsten, unwandelbarsten Frömmigkeit. Er starb zu Paris 1715, im siebenundsiebzigsten Jahre seines Alters. [1]

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philosophie, B. III, Abth. 2, S. 430—431.

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon ist ganz metaphysisch, der größere Theil jedoch ganz empirisch; Malebranche handelt z. B. in den drei ersten Büchern logisch und psychologisch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungskraft, dem Verstande.

a. Das Wichtigste ist seine Vorstellung von dem Ursprung unserer Erkenntniß. Er sagt: „Das Wesen der Seele ist im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, sind Modificationen des Denkens." Er fängt so mit Zweien an, zwischen die er eine absolute Kluft setzt; und führt dann ins Besondere die Cartesianische Idee von der Assistenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke ist, daß „die Seele ihre Vorstellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann." Denn sobald Ich und das Ding schlechthin selbstständig gegen einander sind, und keine Gemeinschaftlichkeit haben: so können sie ja nicht in Beziehung zu einander treten, also auch nicht für einander seyn. „Die Körper sind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerstören. Die Seele kann die Ideen" aber ferner „auch nicht aus sich selbst erzeugen: noch können sie angeboren seyn;" wie denn schon „Augustin sagt," „„Sprecht nicht, daß Ihr selbst Euer eigenes Licht seyd."" Wie kommt dann aber das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geist, da es das Gegentheil ist von dem Einfachen, nämlich das Außereinander? Diese Frage nach dem Zusammenseyn von Denken und Ausdehnung ist immer ein Hauptpunkt in der Philosophie. Die Antwort ist bei Malebranche: „Daß wir alle Dinge in Gott sehen," Gott selber der Zusammenhang zwischen uns und ihnen, also die Einheit der Dinge und des Denkens ist. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erschaffen hat; Gott ist durch seine Allgegenwart auf's Innigste mit den Geistern vereinigt. Gott ist so der Ort der Geister," das Allgemeine des Geistes: „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper ist.

Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm ist," die Körper, „insofern er die erschaffenen Wesen darstellt" (sich vorstellt), „weil dieß Alles geistig, intellectuell und der Seele gegenwärtig ist." [1] Weil die Dinge und Gott intellectuell, und wir auch intellectuell sind, so schauen wir sie in Gott an, wie sie in ihm als intellectuell sind. — Analysirt man dieß weiter, so ist es vom Spinozismus nicht unterschieden. Malebranche läßt zwar populärer Weise die Seele und die Dinge auch als selbstständige bestehen; dieses verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage streng festhält. Der Katechismus sagt, „Gott ist allgegenwärtig:" entwickelt man diese Allgegenwart, so führt das auf Spinozismus; und doch sprechen die Theologen dann gegen das Identitätssystem, und schreien da über Pantheismus.

b. Zu bemerken ist ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Wesentlichen macht, indem er es vor dem Besondern setzt. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen: sie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die sie vom Unendlichen hat; diese Idee muß daher vorausgehen. Das Allgemeine ist nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." Bei Locke ist das Einzelne, woraus das Allgemeine gebildet wird, das Erste (s. unten, S. 378); bei Malebranche ist die allgemeine Idee das Erste im Menschen. „Wenn wir an etwas Besonderes denken wollen, so denken wir vorher an das Allgemeine;" es ist die Grundlage des Besondern, wie bei den Dingen der Raum. Alles Wesentliche ist vor unsern besondern Vorstellungen, und dieses Wesentliche ist das Erste. „Alle Wesen (essences) sind vor unserer Vorstellung; dieß können sie nicht seyn, als nur, weil Gott im Geiste gegenwärtig ist: er ist der, der alle Dinge in der

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité (Paris, 1736), T. II, L. III, Part. I, Chap. 1, p. 4—6; T. I, L. I, Ch. 1, p. 6—7; P. II, Ch. 2, p. 66—68; Chap. 3, p. 72; Chap. 4, p. 84; Chap. 5, p. 92; Chap, 6, p. 95—96.

Einfachheit seiner Natur enthält. Es scheint, daß der Geist nicht fähig wäre, sich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzustellen, wenn er nicht alle Dinge in Eines eingeschlossen sähe." Das Allgemeine ist so an und für sich, entsteht nicht durch das Besondere. „Da jede existirende Sache ein Einzelnes ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffenes sehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen sieht;" denn man sieht ihn durch Gott. „Man kann keine Rechenschaft geben, wie der Geist abstracte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart dessen, der den Geist erhellen kann auf unendliche Weise," weil er an und für sich das Allgemeine ist. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott," vom Allgemeinen: „wir können sie nur haben durch die Union mit ihm; denn diese Idee ist nicht ein Erschaffenes," sondern an und für sich. Es ist, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine ist Gott, und sofern es bestimmt ist, ist es das Besondere; dieß Besondere sehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren schon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangesehen, ob es endlich oder unendlich ist. Um ein Endliches zu erkennen, müssen wir das Unendliche einschränken; dieses muß also vorangehen. Also erkennt der Geist Alles im Unendlichen; es fehlt so viel, daß dieses eine verworrene Vorstellung vieler besonderer Dinge sey, daß vielmehr alle besonderen Vorstellungen nur Participationen sind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenso wie Gott sein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Creaturen, sondern" im Gegentheil „alle Creaturen nur durch ihn bestehen."[1]

c. Was die Richtung der Seele zu Gott betrifft, so sagt Malebranche ebenso, wie Spinoza nach seiner ethischen Seite gesagt hat: „Es ist unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als sich selbst (die heilige Schrift läßt uns nicht daran

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100—102.

zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es ist daher nothwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt" — „der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott" —: „sondern es ist auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unserem Geiste giebt, etwas Anderes erkennen lasse, als was in ihm ist;" denn das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geist machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß die Sonne gäbe: so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne, und nicht für sich selbst." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Creaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer." Malebranche führt von Augustin an, „„daß wir Gott von diesem Leben an (dès cette vie) sehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge; sie ist wahr durch sich selbst, und hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge. Sie macht die Creaturen vollkommener, und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen: nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott; also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott."" „Gott sieht wohl, aber empfindet die sinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewußtseyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modification unseres Geistes; Gott verursacht dieselbe, weil er weiß, daß unsere Seele derselben fähig ist. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie u. s. f. Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem Worte (Verbe) Gottes und unseres Willens mit seiner Liebe ist, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und seiner Aehnlichkeit

gemacht sind."[1] Die Liebe Gottes besteht also darin, seine Affectionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affectionen deutlich denkt, liebt Gott. Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige ist Theils formelle Logik, Theils empirische Psychologie. Er geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie sie entstehen, wie die Sinne, die Einbildungskraft, der Verstand uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um Dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche (T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3) fort zu den Regeln und Gesetzen, die Wahrheit zu erkennen. So nannte man schon hier Philosophie die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflectirt wird aus formeller Logik und äußern Thatsachen.

B.

Zweite Abtheilung.

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte; und wenn Baco für die Wahrheit an das sinnliche Seyn verwies, so zeigte Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Seyn auf, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. Von Locke geht dann eine breite Bildung, besonders Englischer Philosophen, aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach dasselbe ist; sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden, und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 103—107, 109—111.

1. Locke.

So betrachtet, daß der Begriff gegenständliche Wirklichkeit für das Bewußtseyn habe, ist die Erfahrung zwar ein nothwendiges Moment der Totalität; aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der schlechteste Gedanke, indem er, statt Moments, das Wesen des Wahren seyn soll. Freilich gegen die Voraussetzung der innern Unmittelbarkeit der Idee, und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, so wie gegen die absolute Substanz, behaupten die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewußtseyn ihr Recht. In der Locke'schen und Leibnitzischen Philosophie geben sich diese Bedürfnisse aber nur erst auf unvollkommene Weise zu erkennen; das Allgemeine, was beiden Philosophen gemeinschaftlich ist, ist, daß sie, im Gegensatz gegen Spinoza und Malebranche, das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Spinoza und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, allein Seyende, das Ewige, was an und für sich, ohne Ursprung ist, und woran die besonderen Dinge nur Modificationen sind, die durch die Substanz begriffen werden. Spinoza hat damit aber diesem Negativen Unrecht gethan; er kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, sondern alles Bestimmte, Individuelle geht in seinem Systeme nur zu Grunde. Jetzt ist dagegen die allgemeine Tendenz des Bewußtseyns, an den Unterschied festzuhalten: Theils um sich, seinem Gegenstande, dem Seyn, Natur und Gott, gegenüber, als in sich frei, zu bestimmen: Theils um in diesem Gegensatze die Einheit zu erkennen, und sie aus ihm hervorzubringen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewußtseyn über ihre Aufgabe, und die Weise, ihre Forderung zu leisten. Bei Locke tritt nun dieß Princip in der Philosophie zu-

nächst jener starren, unterschiedlosen Identität der Spinozistischen Substanz so entgegen, daß das Sinnliche, Beschränkte, das unmittelbar Daseyende, die Hauptsache und das Fundament ist. Locke bleibt ganz auf der gemeinen Stufe des Bewußtseyns stehen, daß Gegenstände außer uns das Reale und Wahre seyen. Das Endliche ist von Locke also nicht als absolute Negativität, d. h. in seiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten erst bei Leibnitz sehen. Leibnitz setzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterschiedene als für sich seyend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Seyn: d. h. nicht als Endliches, und doch unterschieden, so daß also jede Monade selbst die Totalität ist. Leibnitz und Locke stehen daher Beide für sich einander auch entgegen.

John Locke wurde 1632 zu Wrington in England geboren. Er studirte zu Orford für sich die Cartesianische Philosophie, indem er die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, liegen ließ. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem Englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der sich seines medicinischen Raths bediente; so lebte er in dessen Hause, ohne nöthig zu haben, sich mit medicinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt, das er jedoch, bei dem Wechsel des Ministeriums, bald wieder verlor. Er begab sich nun, wegen Besorgniß vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Als sein Gönner wieder in's Ministerium kam, gewann er zwar seine Stelle wieder: wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von Neuem abgesetzt, und mußte sogar aus England flüchten. „Der Act, wodurch Locke von Orford verjagt wurde" (was er dort gewesen, ist nicht gesagt), „war nicht der Act der Universität, sondern Jacob's II., auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen

Mandats die Austreibung Statt fand. Aus der Correspondenz, die darüber gepflogen wurde, erhellt, daß das Collegium wider Willen sich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu compromittiren." Locke ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, sey sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Die Hofpartei verfolgte ihn auch hier; er sollte, vermöge eines Königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden, und mußte sich deßwegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution von 1688, als Wilhelm von Oranien den Englischen Thron bestieg, mit diesem wieder nach England zurück. Nun wurde er Commissair des Handels und der Colonien, gab sein berühmtes Werk über den menschlichen Verstand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geschäften, bei Englischen Großen auf ihren Landhäusern, wegen seiner schwächlichen Gesundheit; 1704 am 28. October starb er, in einem Alter von 73 Jahren. [1]

Die Locke'sche Philosophie ist sehr geehrt; sie ist im Ganzen noch die Philosophie der Engländer und der Franzosen, und auch in einem gewissen Sinne noch jetzt der Deutschen. Ihr kurzer Gedanke ist dieser, daß einerseits das Wahre, die Erkenntniß, auf Erfahrung und Beobachtung beruhe: andererseits das Analysiren und Abstrahiren der allgemeinen Bestimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeschrieben wird; es ist, wenn man will, ein metaphysicirender Empirismus, und dieß ist der gewöhnliche Weg in den Wissenschaften. Locke schlägt so in Hinsicht der Methode

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 238—241; Quarterly Review, April 1817, p. 70—71; The Works of John Locke (London 1812), Vol. I: The life of the Author, p. XIX—XXXIX.

den entgegengesetzten Weg ein, wie Spinoza. Bei der Methode des Spinoza und Carteſius kann man die Angabe der Entſtehung der Ideen vermiſſen; ſie ſind geradezu als Definitionen aufgenommen, wie z. B. Subſtanz, Unendliches, Modus, Ausdehnung u. ſ. f., die eine ganz incohärente Reihe ausmachen. Das Bedürfniß iſt jedoch, aufzuzeigen, wo dieſe Gedanken herkommen, wodurch ſie begründet und bewahrheitet ſind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen geſucht. Denn er hat das Verdienſt, den Weg der bloßen Definitionen, von dem ſonſt angefangen wurde, verlaſſen, und den Verſuch einer Deduction der allgemeinen Begriffe gemacht zu haben: indem er z. B. bemüht war, aufzuzeigen, wie die Subſtantialität ſubjectiv aus den Gegenſtänden entſteht. Das iſt ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit Definitionen und Axiomen anfängt, die ſo unberechtigt ſind. Jetzt ſind ſie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingeſtellt, wenn auch die Art und Weiſe, wie dieſe Berechtigung ſich etablirt, nicht die gehörige iſt. Das Intereſſe iſt nämlich bloß ſubjectiv und mehr pſychologiſcher Art, indem Locke nur den Weg des erſcheinenden Geiſtes beſchreibt; denn es iſt ihm beſonders darum zu thun, in unſerem Erkennen die allgemeinen Vorſtellungen, oder Ideen, wie er es nannte, und den Urſprung derſelben aus dem äußerlich und innerlich Wahrnehmbaren abzuleiten. Malebranche fragt wohl auch, wie wir zu den Vorſtellungen kommen; und ſo iſt bei ihm ſcheinbar daſſelbe Intereſſe vorhanden, als bei Locke. Aber einmal iſt dieß Pſychologiſche bei Malebranche nur das Spätere; und dann iſt ihm das Allgemeine, Gott das ſchlechthin Erſte, während Locke gerade mit den einzelnen Wahrnehmungen anfängt, und von da erſt zu den Begriffen, zu Gott übergeht. Das Allgemeine iſt bei Locke alſo nur das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als ſubjectivem Angehörige. Jeder Menſch weiß allerdings, daß, wenn ſein Bewußtſeyn ſich empiriſch entwickelt, er von Empfindungen, ganz concreten Zuſtänden anfängt; und daß der Zeit nach ſpäter erſt die

allgemeinen Vorstellungen eintreten, die mit dem Concreten der Empfindung den Zusammenhang haben, darin enthalten zu seyn. Der Raum kommt z. B. später zum Bewußtseyn als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne; und es ist nur Thätigkeit meines Bewußtseyns, das Allgemeine von dem Besondern der Vorstellung, Empfindung u. s. f. zu scheiden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die thierische Weise des Geistes; der Geist, als denkend, will aber das Gefühl in seine Weise umwandeln. So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig; aber die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, indem nur das Allgemeine aus dem empirisch Concreten analysirt wird. Hier wirft Kant dem Locke nun aber mit Recht vor: Nicht das Einzelne ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern der Verstand.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das Bewußtseyn und insofern etwas im Bewußtseyn ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.

a. Locke's Philosophie ist besonders gegen Cartesius gerichtet, der, wie Plato, von angeborenen Ideen gesprochen hatte. Auch beleuchtet Locke die „angeborenen Impressionen (notiones communes in foro interiori descriptae)," die Lord Herbert in seiner Schrift De veritate annimmt. Locke bestritt also im ersten Buche seines Werkes die sogenannten angeborenen Ideen, sowohl theoretische als praktische: d. i. die allgemeinen, an und für sich seyenden Ideen, die zugleich vorgestellt werden als dem Geiste auf eine natürliche Weise angehörig. Locke sagte: Wir kommen erst zu Dem, was wir Idee nennen. Er verstand nämlich darunter nicht wesentliche Bestimmungen des Menschen, sondern Begriffe, die wir haben und die im Bewußtseyn als solchem vorhanden sind und existiren: so wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Essen sich in Allen findet. In Locke ist also die Vorstellung von der Seele als einer inhaltslosen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfah-

rung nennen.[1] Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war damals gewöhnlich; und es ist von den angeborenen Begriffen zum Theil so crass gesprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung ist, daß sie an sich sind, wesentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, die noch nicht existiren; nur in Bezug auf diese letzte Bestimmung liegt etwas Richtiges in der Locke'schen Bemerkung. Als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß sie in dem Wesen des Denkens liegen; aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und die Begriffe, die als bestimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden, so haben sie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie sollen an und für sich gelten, so wie sie eingesehen werden; dieß ist aber eine bloße Versicherung. Oder von der andern Seite ist die Frage, woher sie kommen, seicht. Der Geist ist allerdings an sich bestimmt, denn er ist der für sich existirende Begriff; seine Entwickelung ist, zum Bewußtseyn zu kommen. Die Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man aber nicht angeboren nennen; denn diese Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, gegen das die Thätigkeit des Geistes zunächst nur reagirt, damit er sich so erst seines Wesens bewußt werde.

Die Gründe, aus denen Locke die angeborenen Ideen widerlegt, sind empirisch: „Man beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sätzen, die sich nicht anders erklären lasse, als dadurch, daß sie von der Natur eingepflanzt seyen. Aber diese Uebereinstimmung findet nicht Statt. Z. B. den Satz: Was ist, das ist; Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich seyn und nicht seyn könne, könnte man noch am ehesten für angeboren halten." Dieser Satz gilt aber überhaupt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (The Works of John Locke, Vol. I), Book I, Chap. II, §. 1, p. 13; Chap. III, §. 15, p. 45—46; §. 22, p. 51.

nichts, was nicht Seyn und Nichtseyn enthält. „Viele Menschen, Kinder und Unwissende," sagt Locke, „haben nicht die geringste Kenntniß von diesen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es sey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntniß hat. Man erwiedert zwar hierauf, daß Menschen erst von solchen Grundsätzen wissen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen. Ist es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derselben behülflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft soll seyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nöthig seyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" Dieß ist eine schwache Einwendung; denn sie setzt voraus, daß man unter angeborenen Ideen solche versteht, die der Mensch im Bewußtseyn sogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtseyn ist etwas Anderes, als das, was an sich Vernunftbestimmung ist; und so ist der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz schief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil sie nicht verbildet sind, müßten sie sich am meisten zeigen." Locke giebt noch mehr dergleichen Gründe an, besonders praktische: die Verschiedenheit der moralischen Lehren, die Bösen, Grausamen, die kein Gewissen haben.[1]

b. Das Weitere ist, daß Locke im zweiten Buch zu dem Ursprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen sucht; das ist seine Hauptbemühung. Dieß Positive, was er jenem Aufnehmen aus dem Innern entgegenstellt, ist dann aber ebenso schief, indem er die Begriffe nur aus dem Aeußern aufnimmt, also das Seyn-für-Anderes festhält und das Ansich ganz verkennt. Er sagt: „Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt, und daß das, womit sein Geist im Denken beschäftigt ist, die Ideen sind: so ist es über allen Zweifel, daß die Menschen in ihrem Geiste ver-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. I, Ch. II, §. 2—9, p. 13—17; §. 27, p. 30—32; Ch. III, §. 1—15, p. 33—46.

schiedene Ideen haben, solche als durch die Worte ausgedrückt sind: Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Mensch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere." Idee hat hier die Bedeutung Theils von Vorstellung, Theils von Gedanke; wir verstehen unter Idee etwas Anderes. „Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen Ideen? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. Setzen wir also den Geist voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf sie gründet sich alles unser Wissen." [1]

Was nun zuerst über die Sache selbst zu sagen ist, so ist es richtig, daß der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt und bewegt. Das Bewußtseyn hat also allerdings alle Vorstellungen und Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung versteht. Gewöhnlich, wenn so gesprochen wird, versteht man gar nichts darunter; so spricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber ist nichts, als die Form der Gegenständlichkeit; es ist etwas im Bewußtseyn, heißt: es hat gegenständliche Form für es, oder es erfährt dasselbe, es schaut es als ein Gegenständliches an. Erfahrung heißt dann unmittelbares Wissen, Wahrnehmen: d. h. ich muß das selbst haben, und seyn; und das Bewußtseyn über das, was ich habe und bin, ist Erfahrung. Da ist nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es seyn wolle, erfahren werden müsse; das liegt im Begriff der Sache. Es ist absurd, daß man etwas wisse u. s. f., was nicht in der Erfahrung sey: den Menschen z. B., obgleich ich nicht alle

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 1—2, p. 77.

brauche gesehen zu haben, erkenne ich allerdings aus Erfahrung; denn ich habe, als Mensch, Thätigkeit, Willen, Bewußtseyn über das, was ich bin, und was Andere sind. Das Vernünftige ist, d. h. es ist als ein Seyendes für das Bewußtseyn, oder dieses erfährt es; es muß gesehen, gehört, als Welterscheinung da seyn oder da gewesen seyn. — Diese Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenständlichen ist aber zweitens nicht die einzige Form, die des Ansich ist ebenso absolut und wesentlich: d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man so sprechen kann, oder Vorstellungen: oder dieselbe Reihe als eine Reihe von Gedanken, d. h. an sich Seyenden.

Was nun die Arten dieser Ideen betrifft, so hat Locke sie nicht vollständig, und nur empirisch aufgenommen.

α. Die einfachen Ideen (simple ideas) entstehen nach Locke Theils aus der äußern Erfahrung, Theils aus der innern; denn die Erfahrungen, sagt er, sind zuerst Sensationen: das Andere ist die Reflexion, — die inneren Bestimmungen des Bewußtseyns.[1] Aus der Sensation, z. B. dem Gesichte, entspringen die Vorstellungen von Farbe und Licht u. s. f.; ferner entstehen aus der äußern Erfahrung Undurchdringlichkeit, Figur, Ruhe, Bewegung und dergleichen. Aus der Reflexion entspringen die Ideen von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen, Denken, Wollen u. s. f.; aus Beiden zusammen Lust, Schmerz, u. s. w. Dieß ist eine platte Hererzählung.

β. Nachdem Locke die Erfahrung vorausgesetzt hat, ist das Weitere, daß der Verstand es ist, der jetzt das Allgemeine findet

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 2—5, p. 77—79.

und erfindet, — die zusammengesetzten Ideen (complex ideas). Der Bischof von Worcester machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Substanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet ist, sie weder aus der Sensation noch aus der Reflexion stammt." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geist weder durch Sensation noch durch Reflexion, sondern sie sind Geschöpfe oder Erfindungen des Verstandes. Der Verstand macht sie durch Vorstellungen, die er durch die Reflexion und Sensation gewonnen hat." Die Arbeit des Verstandes nun besteht darin, aus mehrern einfachen sogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung dieses Aufgenommenen, durch Vergleichung, Unterscheidung und Gegeneinanderstellung, endlich durch Absonderung oder Abstraction, wodurch die allgemeinen Begriffe entspringen; — so Raum, Zeit, Daseyn, Einheit und Verschiedenheit, Vermögen, Ursach und Wirkung, Freiheit, Nothwendigkeit. „Der Verstand ist in Rücksicht seiner einfachen Ideen ganz passiv: und empfängt sie von der Existenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung sie darbietet, ohne daß er eine Idee macht. Oft übt der Verstand" aber „ein activ es Vermögen aus, indem er jene verschiedenen Zusammensetzungen macht; denn weil er schon früher mit einfachen Ideen versehen ist, so kann er sie in verschiedenen Verbindungen zusammenstellen." Das Denken selbst ist dem Locke hiernach nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Aeußerungen derselben. Eben er hält das Denken als seyend im Bewußtseyn fest, als bewußtes Denken: und bringt also die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt auch das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein fünfundzwanzigstes Jahr keines Traumes erinnerte. Es ist, wie in den Xenien:

Oft schon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenstand ist nicht ein Gedanke. Aber Anschauung

und Erinnerung ist Denken, und Denken Wahrheit.[1] Locke aber setzte das Wesen des Verstandes nur in die formelle Thätigkeit, aus den vermittelst der Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorstellungen, durch Vergleichung und Zusammenfügung mehrerer in Eine, neue Bestimmungen zu bilden; er ist das Auffassen der abstracten Empfindungen, die in den Gegenständen enthalten sind. Da macht Locke (B. II, Ch. XI, §. 15—17) denn auch einen Unterschied zwischen reinen und vermischten Formen (modes): Reine Formen sind solche einfache Bestimmungen, wie Kraft, Zahl, Unendlichkeit; Causalität u. s. f. ist dagegen ein gemischter Modus (mixed mode).

Die Art nun, wie der Verstand aus einfachen Vorstellungen der Erfahrung zusammengesetztere gewinnt, explicirt Locke am Besondern; allein dieses Herausnehmen der allgemeinen Bestimmungen aus concreten Wahrnehmungen ist völlig nichtssagend, höchst trivial, langweilig und sehr weitläufig; es ist etwas ganz Formales, eine leere Tautologie. Z. B. die allgemeine Vorstellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Gesicht und Gefühl.[2] D. h. mit andern Worten: Wir nehmen einen bestimmten Raum wahr, abstrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt; die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorstellungen vom Raum. Dieß ist jedoch kein Ableiten, sondern nur ein Weglassen der andern Bestimmungen; da die Entfernung selbst ja die Räumlichkeit ist, so bildet der Verstand also die Bestimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succession der Vorstellungen im Wachen:[3] d. h. aus der bestimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorstellungen folgen fort-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94; Ch. XII, §. 1, p. 143; Ch. XXII, §. 2, p. 275; Ch. I, §. 10—14, p. 81—85.

[2] Ibidem, Ch. XIII, §. 2, p. 147; Ch. IV, §. 2, p. 100.

[3] Ibidem, Ch. XIV, §. 3, p. 163.

während auf einander; lassen wir das Besondere darin weg, so erhalten wir dadurch die Vorstellung der Zeit. — Substanz (die Locke im schlechtern Sinne als Spinoza nimmt), eine zusammengesetzte Idee, komme daher, daß wir oft einfache Ideen, wie Blau, Schwer u. s. w., bei einander wahrnehmen. Dieses Beisammenstellen wir uns als Etwas vor, was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin sie existiren u. s. f. [1] Auch deducirt Locke den allgemeinen Begriff Vermögen. [2] Dann werden die Bestimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Ursache und Wirkung auf dieselbe Weise hergeleitet. „In der Kenntniß, die unsere Sinne von der beständigen Veränderung der Dinge nehmen, müssen wir beobachten, daß verschiedene Besondere, Beides Qualitäten und Substanzen, anfangen zu existiren, und daß sie diese ihre Existenz von der gehörigen Application und Wirksamkeit irgend eines andern Dinges erhalten. Von dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Idee von Ursach und Wirkung, wenn z. B. Wachs am Feuer schmilzt." [3] Ferner sagt Locke: „Jeder, denke ich, findet in ihm selbst eine Macht, anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder ein Ende zu machen verschiedenen Handlungen in ihm selbst. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen entstehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit." [4]

Man kann sagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als diese Ableitung der Ideen. Die Sache selbst, um die es zu thun ist, das Wesen ist gar nicht berührt. Es wird auf eine Bestimmung aufmerksam gemacht, die in einem concreten Verhältnisse enthalten ist; der Verstand abstrahirt daher einerseits, und fixirt andererseits. Es ist nur die Uebersetzung aus dem Bestimmten in die Form der Allgemeinheit, welche zu Grunde gelegt wird;

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

[2] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 1, p. 220.

[3] Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

[4] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 7, p. 224.

dieß zum Grunde liegende Wesen aber ist es eben, von dem zu sagen wäre, was es sey. Hier nun gesteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wisse, was er an sich sey.[1] Diese Locke'sche sogenannte Analyse der zusammengesetzten Vorstellungen und sogenannte Erklärung derselben hat nun, wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit, den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was ist klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, sehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn sehen? Besonders die Franzosen haben dieß aufgenommen, und weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieses.

γ. Indem Locke davon ausgeht, daß Alles Erfahrung ist, und wir uns aus dieser Erfahrung allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten abstrahiren: so macht er dann in Ansehung der äußern Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles (De anima II, 6) vorgekommen, und den wir auch bei Cartesius (s. oben, S. 325—326) gesehen haben. Locke unterscheidet nämlich primäre und secundäre Qualitäten: die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu; die anderen sind keine reale Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten sind mechanische, wie Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besondern Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack u. s. f. sind jedoch nicht primär.[2] Nur hat bei Cartesius dieser Unterschied eine andere Form; denn die zweiten sind nach ihm so bestimmt, daß sie nicht das Wesen des Körpers ausmachen, — bei Locke, daß sie für die Empfindung sind oder in das Seyn für's Bewußtseyn fallen. Locke rechnet dabei freilich Figur u. s. f. auch noch

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. XIII, §. 17—18, p. 155.

[2] Ibidem, Ch. VIII, §. 9—26, p. 112—121.

zu dem Wesen; aber damit ist über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. Es kommt Locke'n hier selbst ein Unterschied des Ansich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes sieht.

c. Indem das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff, nach Locke nur ein Erzeugniß unseres Geistes ist, das nicht selbst objectiv ist, sondern sich nur auf ihm ähnliche Objecte bezieht, von denen man das Besondere der Qualitäten, die Umstände, Zeit, Ort u. s. f. absondert: so unterscheidet Locke die Wesen in reelle Wesen und Namenwesen, wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken, die Gattungen aber bloße Namenwesen seyen, die wohl etwas ausdrücken, das an den Gegenständen ist, dieselben aber nicht erschöpfen. „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reelle Wesen der Natur kennen wir nicht." [1] Dafür, daß die Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nichts an und für sich Bestimmtes, giebt Locke (B. III, Ch. III, §. 17, p. 169—170) gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten: Wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Mißgeburt. Aber er übersieht, daß, indem es zur Gattung gehört, zu existiren, sie damit auch in Verhältniß zu andern Bestimmungen tritt; das ist also die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Locke macht daher gerade so, wie wenn man beweisen wollte, daß das Gute nicht an sich sey, weil es auch schlechte Bursche giebt: daß der Kreis nichts an und für sich in der Natur sey, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmäßigen Kreis vorstellt, oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist eben dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat seyn zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. Ferner ist

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. III, Ch. III, §. 6, p. 156; §. 13, 15, p. 166—169.

dieß, daß die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht das Wesen der Natur, ihr Ansich nicht das Gedachte sey, dasselbe als dieß, daß wir das reale Wesen nicht kennen: die seither zum Ekel wiederholte Litanei,

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist,

bis zur Ansicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an sich ist; — eine Ansicht, die nicht zum Positiven durchgedrungen, daß das Ansich das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig ist, daß aus gesundem Verstand Locke (Vol. III, B. IV, Ch. VII, §. 8—11, p. 24—34.) gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, z. B. A=A, d. h. Wenn etwas A ist, so kann es nicht B seyn, kämpft: sie seyen überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen; denn noch Niemand habe auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut. Es lasse sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen, als das Falsche; sie seyen Tautologien. — Was Locke sonst in Rücksicht auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nicht an, sondern betrifft mehr die allgemeine Bildung.

Dieß ist die Locke'sche Philosophie, in welcher keine Ahnung vom Speculativen enthalten ist. Das Interesse der Philosophie, die Wahrheit zu erkennen, soll in ihr auf empirische Weise erreicht werden; sie dient zwar so, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophiren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseyns, dem alle Bestimmungen seines Denkens als gegeben erscheinen, demüthig mit Vergessen seiner Thätigkeit; sondern bei diesem Ableiten und psychologischen Entstehen ist das, was allein der Philosophie obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich selbst Wahrheit haben, gar nicht vorhanden, indem das Interesse nur dahin geht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gege-

bene aufnimmt. Man kann, wie Wolf that, sagen, daß es willkührlich ist, von concreten Vorstellungen anzufangen, wie wenn uns z. B. aus blauer Blume, und blauem Himmel die Vorstellung der Identität entsteht. Man kann vielmehr geradezu von allgemeinen Vorstellungen anfangen, und sagen, wir finden in unserem Bewußtseyn die Vorstellungen Zeit, Ursach und Wirkung; das sind die späteren Thatsachen des Bewußtseyns. Dieses Verfahren liegt dem Wolfischen Raisonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muß, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im Ganzen nicht in Betracht. Mit dem Locke'schen Verfahren wird von nun an oder auf dieser Seite der Gesichtspunkt des Philosophirens ganz und gar verändert; das Interesse beschränkt sich auf die Form des Uebergehens des Objectiven oder der einzelnen Empfindungen in die Form von Vorstellungen. Bei Spinoza und Malebranche sahen wir allerdings auch als Hauptbestimmung, diese Beziehung des Denkens auf das Angeschaute zu erkennen, also das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie ist Beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt dort nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen als Einseitige sind das Seyende, Vorausgesetzte und fest Bleibende, — sie sind nur accidentell. Hier aber gelten die Bezogenen, die Dinge und das Subject; und sie sind als geltend vorausgesetzt. Locke's Raisonnement ist ganz seicht; es hält sich ganz nur an die Erscheinung, an das, was ist, nicht was wahr ist.

Eine andere Frage ist aber eben: Sind diese allgemeinen Bestimmungen an und für sich wahr? und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewußtseyn, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung u. s. f. sind Ka-

tegorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendlichen, der Substanz u. s. f. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato untersuchte das Unendliche und das Endliche, das Seyn und das Bestimmte u. s. f., und sagte, daß keiner dieser Gegensätze für sich das Wahre sey; dieß seyen sie nur als beide sich identisch setzend, die Wahrheit dieses Inhalts mag nun herkommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf die Wahrheit an und für sich, da doch die Natur des Inhalts selbst die Hauptsache ist. Es hilft nichts, ob er aus dem Verstande oder der Erfahrung entspringe; sondern es fragt sich, ist dieser Inhalt für sich selbst wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloß von der Relation die Rede, der Inhalt sey nun ein objectives Ding oder ein Inhalt der Vorstellung. Ein Anderes aber ist, den Inhalt selbst zu untersuchen, zu fragen: Ist dieß, was in uns ist, wahr? Man muß nicht über die Quelle streiten; denn das Woher, das einzige Wichtige bei Locke, erschöpft die Frage nicht. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwindet in jener Stellung gänzlich, und damit ist der Zweck der Philosophie ganz aufgegeben. Wo dagegen das Denken von Haus aus concret, Denken und Allgemeines identisch mit dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse und unverständlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es selbst erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Bevor das Bedürfniß nach Versöhnung befriedigt werden kann, muß der Schmerz der Entzweiung erweckt werden.

Die Locke'sche Philosophie ist nun freilich eine sehr begreifliche, eben deßhalb aber auch populare Philosophie, an die sich das ganze Englische Philosophiren, wie es noch heute ist, anschließt; sie ist die vorzüglichste Weise des denkenden Verhaltens, welche Philosophie genannt wird, die Form, welche in der Wissenschaft,

die damals in Europa überhaupt entstand, eingeführt wurde. Dieß ist ein Hauptmoment der Bildung; die Wissenschaften im Allgemeinen, und besonders die empirischen Wissenschaften, haben diesem Gange ihren Ursprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt seit der Zeit bei den Engländern Philosophiren; dieß hat sich einseitig auf die physicalischen und politisch-rechtlichen Gegenstände gelegt. Allgemeine Grundsätze der Staats-Oekonomie, wie jetzt, den Handel frei zu geben, überhaupt solche, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philosophie (siehe Th. I, S. 72). Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen, Definitionen hat man verworfen. Das Allgemeine, die Gesetze, Kräfte, die allgemeine Materie u. s. w. sind in der Naturwissenschaft aus den Wahrnehmungen abgeleitet worden; so gilt Newton bei den Engländern für den Philosophen κατ' ἐξοχήν. Das Andere ist, daß im praktischen Philosophiren über bürgerliche Gesellschaft, Staat, sich der Gedanke auf concrete Gegenstände wendet, wie der Wille des Regenten, die Unterthanen, ihre Zwecke, ihr Wohl für sich. Indem wir solchen Gegenstand vor uns haben, so wird darin auf das inwohnende wesentliche Allgemeine aufmerksam gemacht; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorstellung die ist, vor der die anderen weichen müssen. So entstand die rationelle Staatswissenschaft bei den Engländern, indem die eigenthümliche Verfassung der Engländer sie besonders und zuerst zur Reflexion über die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse geführt hat; Hobbes ist in dieser Rücksicht zu nennen. Dieses Raisonniren geht vom gegenwärtigen Geiste aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen, indem Gefühle, die wir haben, Erfahrungen, die unmittelbar in uns fallen, die Grundlage sind. Dieß Philosophiren des raisonnirenden Denkens ist das, was jetzt allgemein geworden ist, und wodurch die ganze Revolution in der Stellung des Geistes hervorgegangen ist.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur selben Zeit, als Locke, das Recht der Völker betrachtet; und auch in ihm zeigt sich die eben angeführte Weise, indem er in ganz empirische Zusammenstellungen des Verhältnisses der Völker zu einander, verbunden mit empirischem Raisonnement, herabfällt. Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Jurist, Generaladvocat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'schen Proceß verflochten, fliehen, und hielt sich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienste der Königin Christina von Schweden trat. Er wurde 1635 Schwedischer Gesandter in Paris, und starb, 1645 in Rostock auf einer Reise von Stockholm nach Holland.[1] Sein Hauptwerk, De jure belli et pacis verfaßte er 1625; es liest es jetzt Niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen. Grotius hat darin geschichtlich und zum Theil aus dem alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, was unter ihnen gilt. Als Beispiel seines empirischen Raisonnirens diene Folgendes: Gefangene dürfen nicht getödtet werden; denn der Zweck sey, den Feind zu entwaffnen, dieser sey erreicht, es sey daher nicht weiter zu gehen u. s. f.[2] Dieses empirische Zusammentragen hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewußtseyn gebracht sind, daß man sie anerkannt hat, daß sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. So sehen wir die Aufstellung von Principien, z. B. über die Berechtigung der Königlichen Gewalt; denn das Denken hat sich an Alles gewendet. Wir sind bei solchen Beweisen, Deductionen unbefriedigt; aber wir

[1] Brucker. Histor. critic. philos., T. IV, P. 2, p. 731—736, 743—745.

[2] Hug. Grot. De jure belli ac pacis, L. III, c. 11, §. 13—16 (ed. Gronov. Lipsiae, 1758, 8.), p. 900—905; c. 4, §. 10, p. 792—793.

dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet worden: und dieß ist das Feststellen von Grundsätzen, die ihre letzte Bewährung in den Gegenständen selbst, im Geist und Gedanken haben.

3. Thomas Hobbes.

Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius, Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren 1588 zu Malmesbury, gestorben 1679.[1] Ein Zeitgenosse Cromwell's, hatte er in den Ereignissen jener Zeit, in der Englischen Revolution, die Veranlassung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er ist in der That auf eigenen Vorstellungen durchgedrungen. Er hat viel geschrieben, und auch über die Philosophie überhaupt: „Elemente der Philosophie." Der erste Abschnitt (Sectio) dieses Werks De corpore ist 1655 zu London erschienen: er handelt darin zuerst von der Logik (Pars I); zweitens von der philosophia prima (Pars II), was eine Ontologie und Metaphysik ist; dann (Pars III) „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," was eine Mechanik, eine ganz gewöhnliche Physik und die Betrachtung der menschlichen Organe ist. Der zweite Abschnitt sollte von der Natur des Menschen (De homine) handeln, und der dritte vom Staat (De cive); doch hat Hobbes das Geistige nicht vollständig ausgebildet. Er sagt in der Vorrede, daß in der Astronomie Copernicus und in der Physik Galiläi sich aufgethan haben; vorher sey nichts Sicheres in beiden Wissenschaften gewesen. Die Wissenschaft des menschlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Physik und Astronomie Keppler gebildet. Dieß gilt Alles für Philosophie, nach dem Gesichtspunkt, der schon früher (S. 392) angegeben ist, indem der reflectirende Verstand darin das Allgemeine erkennen will. Hobbes sagt ferner, was aber die staatsrechtliche Philosophie (philosophia civilis) betreffe,

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. III, Abth. 1, S. 223—224, 227.

so sey sie nicht älter als sein Buch De cive. [1] Diese zu Paris 1642 erschienene Schrift [2] ist, wie auch sein Leviathan, ein sehr verrufenes Werk; das letztere Buch war verboten, und ist daher auch selten. Beide enthalten über die Natur der Gesellschaft und der Regierung gesundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf sind. Gesellschaft, Staat ist dem Hobbes das absolut Höchste, das schlechthin Bestimmende über Gesetz und positive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er sie dem Staate unterwarf, so ist freilich seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Speculatives, eigentlich Philosophisches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder es wurde die heilige Schrift oder positives Recht als Autorität angeführt; Hobbes hat dagegen den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. So entstehen zwei entgegengesetzte Grundsätze. Der erste ist der passive Gehorsam der Unterthanen, die göttliche Autorität des Regenten, dessen Wille absolutes Gesetz und selber über alles sonstige Gesetz erhaben sey. Dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, und durch Beispiele aus dem alten Testament, durch die Geschichte Saul's und Davids u. s. w. bewiesen. Criminal-, Ehegesetze nahmen so auch ihre Bestimmung lange aus dem Mosaischen Rechte, oder überhaupt aus Jenseitigem, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist zweitens das Raisonnement aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält und die gesunde Vernunft genannt wurde. Damit verband sich in der Bewegung, die Cromwell benutzte, ein Fanatismus, der aus der Schrift sich das Gegentheil entnahm:

[1] Hobbes. Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbesii Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p. 1—2.

[2] Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 154.

z. B. Gleichheit des Eigenthums u. s. w. Hobbes hat nun zwar auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkühr der Königlichen Gewalt behauptet; er hat es dabei aber zugleich versucht, die Grundsätze der monarchischen Staatsgewalt u. s. f. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind aber origineller Art, indem sie aus dem natürlichen Bedürfniß genommen sind.

Hobbes behauptet: „Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht Aller her;" dieß ist so eine Erscheinung im Bewußtseyn. „Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geschlossen, also aus Eigennutz." Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genusses, alles dieses ist nicht jenseits. „Die Menschen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit." Dieß beweist Hobbes aus einem eigenthümlichen Grund, weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen ist. „Jeder kann dieß Größte." [1] Ihre Gleichheit kommt so nicht von der größten Stärke, ist nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geistes, auf gleiche Würde und Selbstständigkeit gegründet, sondern auf die gleiche Schwäche der Menschen; jeder ist ein Schwaches gegen den Anderen.

b. Ferner geht Hobbes davon aus, dieser Naturzustand sey der Art, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menschen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zustande;" jeder hat sich so vor dem Andern zu fürchten. Hobbes nimmt so diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; derselbe ist vielmehr der thierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen also „sich gegen die Anmaßungen der Andern sichern, sich selbst Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Reli-

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 2—3 (Oper. phil. etc., Amstel. 1668), p. 3—4.

gionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon. Der Naturzustand ist damit ein Zustand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es ist ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat diese Zweideutigkeit, daß Natur des Menschen seine Geistigkeit, Vernünftigkeit ist: sein Naturzustand aber der andere Zustand ist, worin der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen u. s. f.; das Vernünftige ist dagegen das Meisterwerden über das unmittelbar Natürliche. „Im Naturzustande verleiht eine gewisse unwiderstehliche Macht das Recht, die zu beherrschen, welche nicht widerstehen können; es ist ungereimt, denjenigen, den man in seiner Gewalt hat, frei und wieder stark werden zu lassen." Daraus zieht Hobbes nun die Folge, daß „der Mensch aus dem Naturzustande herausgehen müsse." [1] Dieß ist richtig; der natürliche Zustand ist nicht rechtlich, und muß daher abgestreift werden.

c. Endlich geht Hobbes zu den Gesetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten, über. Dieser gesetzliche Zustand ist, den natürlichen, besonderen Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, welcher aber nicht der aller Einzelnen, sondern der Wille des Regenten ist, der somit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen diesen Privatwillen gerichtet ist, und dem Alle gehorchen müssen. [2] So wird die Sache jetzt auf ganz andere Gesichtspunkte gestellt. Indem aber der allgemeine Wille in den Willen des Einen Monarchen verlegt wird, so geht aus der ganz richtigen Ansicht dennoch ein Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der gesetzliche Zustand ist aber etwas Anderes, als daß die Willkühr Eines

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 4—6, 12—14, p. 4—8; Leviathan, c. 13 (Oper.), p. 63—66.

[2] Hobbes. De cive, c. 5, §. 6—12, p. 37—38; c. 6, §. 12—14, p. 44—46.

schlechthin Gesetz seyn soll; denn der allgemeine Wille ist kein Despotismus, sondern vernünftig, indem er mit Consequenz in Gesetzen ausgesprochen und bestimmt wird.

Rirner (Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III S. 30) sagt: „Das Recht ist ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen der Pacification." Wir können hinzufügen: Es ist wenigstens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grundlage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung u. s. f. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die Engländer haben sich viel mit jenem Princip der passiven Obedienz herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird andererseits fälschlich so verstanden, daß sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkühr, ihr bloß subjectiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.

4. Cudworth. Clarke. Wollaston.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Carteſius gesehen, und einer strohernen Verstandes-Metaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die Platonischen Ideen sind zum Theil in einer crassen Form, und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besondern existirenden Dingen, vermischt. Was bei Plato mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie z. B. über die gemeine Gewißheit raisonnirt, ob es wahrscheinlich sey, daß die Franzosen in England eine Landung versuchen und glücklich ausführen werden. Die christliche Intellectual-Welt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und somit ruinirt. — Auch Clarke mit seinen Beweisen vom Daseyn Gottes ist ein berühmter Name.

So giebt es noch eine Menge Englischer Philosophen, wir können sie aber auf der Seite liegen lassen; denn Clarke, Wollaston und Andere bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandes-Metaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moral-Philosophien ein, die wir in England entstehen sehen; das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien sind moralischer Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. s. f. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einerseits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Eigenthümliches: aber auf der andern Seite dieß Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geistloses unvernünftiges Seyn vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fires Seyn, das nicht über sich hinaus kann, wie das denkende Selbstbewußtseyn. Es ist zwar dieß im Trieb, daß seine reine Thätigkeit oder sein Hinausgehen, und der Inhalt, wie beim Denken, unmittelbar als dasselbe gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht todter, ruhender, sondern sich bewegender. Aber jene Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit, nur als seyender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, sondern nur aus der innern Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, das also nicht ein Allgemeines ist. Trieb ist so wenig, als die fire Kategorie von Kraft, etwas Unendliches. Solches Raisonniren nimmt die Triebe in ihrer Bestimmtheit aus der Erfahrung auf, und drückt den Schein der Nothwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Die Socialität z. B. ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet, indem Menschen in Gesellschaft der mannigfaltigste Nutzen erwächst. Worin gründet sich nun die Nothwendigkeit des Staats, der Gesellschaft? In einer socialen Neigung. Diese ist Ursache, gerade wie im Physischen solche formale Uebersetzung immer Statt findet. Die Nothwendigkeit eines Daseyns, z. B. der elektrischen

Erscheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die sie hervorbringt; es ist bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußern in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenso wieder als ein Seyendes vorgestellt wird. Die Kraft ist nothwendig um der Aeußerung willen, von dieser müssen wir auf jene schließen: umgekehrt ist die Aeußerung durch die Kraft, denn diese ist die Ursache der Aeußerung; dort ist also die Kraft als Grund, hier als Ursache. Aber über alles dieß ist kein Bewußtseyn vorhanden, daß es in Ansehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts ist, — in Ansehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erscheinens; man sieht Elektricität, so wie sich vorfindet, daß die Menschen zur Geselligkeit getrieben werden, sympathetische Neigungen haben u. s. f.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältnisse im Staate für sich fest zu machen, eine gerichtliche Verfassung zu gründen, hat sich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und wesentlich darin eingemischt; und wie bei Hugo Grotius, so ist es ebenso auch bei Pufendorf geschehen, daß der menschliche Kunsttrieb, Instinct, namentlich der Geselligkeitstrieb u. s. f. zum Princip gemacht worden ist. Samuel von Pufendorf ist 1632 in Sachsen geboren; studirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philosophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Professor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein: trat 1668 in Schwedische Dienste, welche er später mit Brandenburgischen vertauschte: und starb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er schrieb mehrere staatsrechtliche und geschichtliche Werke; besonders zu bemerken ist sein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Compendium De officio hominis, ebendaselbst 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis. [1] Wäh-

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band IV, Abtheilung 2,

rend hier noch der Könige göttliches Recht galt, vermöge dessen sie Gott allein Rechenschaft schuldig, allenfalls von der Kirche noch Rath anzunehmen verbunden sind, so betrachtete man nun auch, was für Triebe und Bedürfnisse im Menschen sind; diese wurden als innere Grundlage für Privat- und Staatsrecht angenommen, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menschen auch dabei wäre. Das Fundament des Staats ist bei Pufendorf der Trieb zur Geselligkeit: der höchste Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandelung der innern Gewissenspflichten in äußere Zwangspflichten.[1]

6. Newton.

Das Andere ist, daß der Gedanke sich ebenso an die Natur gewendet hat: und hier ist Isaak Newton berühmt durch seine mathematischen Entdeckungen und physicalischen Bestimmungen. Er ist 1642 zu Cambridge geboren, studirte besonders Mathematik, und wurde Professor derselben zu Cambridge; später wurde er Präsident der Societät der Wissenschaften zu London, und starb 1727.[2]

Zur Verbreitung der Locke'schen Philosophie, oder der Englischen Manier des Philosophirens überhaupt und besonders der Anwendung auf alle physischen Wissenschaften, trug unstreitig Newton am meisten bei. „Physik, hüte Dich vor Metaphysik," war sein Wahlspruch:[3] d. h. also, Wissenschaft, hüte Dich vor dem Den-

S. 519—523; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, Seite 29.

[1] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 31; cf. Pufendorf: De jure naturae et gent. II, 2, §. 5—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—909.

[2] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band IV, Abtheilung 1, S. 107—108.

[3] Buhle, a. a. O., S. 115; cf. Newtoni Optices P. III (Londini, 1706, 4.), p. 314.

ken; und er sowohl als alle diese physischen Wissenschaften bis auf diesen Tag haben treulich darauf gehalten, indem sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben. Die Physik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Gesetze hat sie nur durch das Denken, und ohne dasselbe geht es nicht. Newton hat eben vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Bestimmungen von Kräften in sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze der Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt. Ein solcher, zog Newton aus seinen Erfahrungen seine Verstandessätze; und in Physik und Farbenlehre hat er schlechte Beobachtungen und noch schlechtere Schlüsse gemacht. Er ist von Erfahrungen auf allgemeine Gesichtspunkte gekommen, hat sie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne construirt; das sind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Gesetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, ist das Interesse geworden. Dabei ist Newton nun ein so vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem andern seiner Landsleute gegangen ist, der sich höchlich verwunderte und freute, als er erfuhr, daß er in seinem ganzen Leben Prosa gesprochen hatte, indem er sich nicht bewußt gewesen, daß er so geschickt sey. Dieß erfuhr Newton, wie die Physiker, nie, wußte nicht, daß er dachte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit physischen Dingen zu thun zu haben meinte: und stellte das höchste Gegentheil zu Böhme auf, der die sinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke seines Gemüths sich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und sie unterjochte, statt dessen Newton die Begriffe wie sinnliche Dinge handhabte, und sie nahm, wie man Stein und Holz zu fassen pflegt. Dieß ist noch jetzt so. Am Anfang der physicalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, von der beschleunigenden Kraft, den Molecülen, der Centripetal- und Centrifugal-Kraft, als von festen Bestimmungen, die es gebe; was die letzten Resultate

der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursach, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht: so ist es, weil man nicht versteht, mit Begriffen umzugehen, sondern sich entschließt, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. Daher sind in Newton's Optik z. B. die Schlüsse aus seinen Erfahrungen etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen sey. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint: sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den herrlichen Newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in sieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verstocktem Verschließen gegen das Entgegengesetzte. Von dieser empirischen Weise des Philosophirens gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

Das Dritte ist die Leibnitzische und Wolfische Philosophie; schüttelt die Wolfische Metaphysik ihre steife Form ab, so ist der Inhalt die spätere Popular-Philosophie.

1. Leibnitz.

Leibnitz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Seyn das

Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Böhme früher das Insichseyn. Während Spinoza nur die allgemeine, Eine Substanz aufstellte, und wir bei Locke die endlichen Bestimmungen als Grundlage sahen: so macht Leibnitz durch sein Grund-Princip der Individualität wesentlich die andere Seite der Spinozistischen Mitte, das Fürsichseyn, die Monade, aber die gedachte, wenn auch noch nicht als Ich, als den absoluten Begriff; die entgegengesetzten Principe, die auseinander geworfen sind, vervollständigen sich in ihm an einander, indem er durch sein Princip der Individuation den Spinoza äußerlich integrirte.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studirt hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polyhistorische Menge von Kenntnissen, studirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doctorpromotion, philosophische Theses vertheidigt, von denen einige noch in seinen Werken (ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400) erhalten sind. Seine erste Dissertation, durch die er Doctor der Philosophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abstracte Princip seiner ganzen Philosophie im Gegensatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er sich tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er auch zum Doctor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch, obschon er als Kaiserlicher Reichshofrath gestorben ist, das Schicksal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Facultät in Leipzig die Doctorwürde (unter dem Vorwand seiner Jugend) abgeschlagen wurde: und es kann seyn, daß es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil die Juristen oft dieselben perhorresciren. Er verließ nun Leipzig, und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in

Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften, und hat sich auch in diese obscure Wissenschaft hineinstudirt. Sonst war seine gelehrte Thätigkeit zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit getheilt. Er kam dann in Mainzische Dienste, indem er in Mainz Kanzleirath wurde, und 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des Kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg erhielt; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris, woselbst er vier Jahre lebte, die Bekanntschaft des großen Mathematikers Huygens machte und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging Leibnitz für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennen lernte, an deren Spitze Oldenburg stand, mit dem auch Spinoza in Verbindung war. Nach dem Tode des Churfürsten von Mainz wurde Leibnitz die Besoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog von Braunschweig-Lüneburg nahm ihn sodann in seine Dienste, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er sich in Hannover nieder, wo er viel mit Staatssachen zu thun hatte, und besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt wurde. Auf dem Harz ließ er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von diesem und der Londoner Societät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde. Denn die Engländer, die sich Alles zuschrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia sind aber später her-

ausgekommen; und in der ersten Auflage ist noch in einer Note, die nachher wegblieb, ein Lob auf Leibnitz. Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur nähern Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem Braunschweigisch-Lüneburgischen; und so hat er noch sonst viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer Hannöverischen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. [1]

Leibnitz hat nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu thun gemacht, besonders aber in der Mathematik; und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differential-Calcüls. Seine großen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt, und betrachten nur seine Philosophie. Kein Werk kann man als eigentlich vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den größern gehört sein Werk über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l'entendement humain) gegen Locke; was aber nur eine Widerlegung ist. Seine Philosophie ist daher ganz in verschiedenen kleinen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfaßt wurden, in Briefen, und Antworten zu Einwürfen, welche ihn veranlaßten, ein-

[1] La Vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, par Leibnitz, Amsterdam, 1747, T. I), p. 1—28, 45, 59—62, 66—74, 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 335—368; Leibnitzii Opera omnia (ed. Dutens), T. II, P. I, p. 45—46.

zelne Seiten weiter herauszuziehen, zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganze, das er übersehen oder ausgeführt hätte. Das Werk, das etwa so aussieht, seine Théodicée, das berühmteste bei'm Publicum, ist eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb, und in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht speculativ vorzustellen. Ein Würtembergischer Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Correspondenz standen, und selbst die Philosophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der dessen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in populärer Form geschrieben sey.[1] Sie machten sich nachher über Wolf, der sie für ganz ernsthaft nahm, deßwegen sehr lustig; wogegen dieser meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieser Theodicee nicht in diesem Sinne Ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Leibnitz' Theodicee ist für uns nicht mehr recht genießbar; es ist eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade (Principes de la Nature et de la Grace)[2] und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen.[3] Buhle (Geschichte der neuern Philosophie, Band IV, Abth. 1, S. 131) sagt: „Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Product einer freien selbstständigen originalen Speculation, als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer" und neuerer „Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist eine desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen."

Leibnitz ist im Ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker bei Bildung einer Hypothese noch verfahren, um vorhandene Data zu erklären. Es sollen allgemeine Vorstel-

[1] Vie de Mr. Leibnitz, p. 134—143; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 385, 389; Tennemann, Bd. XI, S. 181—182.

[2] Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p. 32—39.

[3] Ibidem, Principia philosophiae, p. 20—31.

lungen der Idee gefunden werden, aus denen sich das Besondere ableiten lasse; hier muß, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexions-Bestimmung von Kraft oder Materie, nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, daß sie auf die Data paßt. So erscheint die Leibnitzische Philosophie weniger als ein philosophisches System, denn als eine Hypothese über das Wesen der Welt, wie dasselbe nämlich zu bestimmen sey, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung; [1] — Gedanken, die übrigens ohne Consequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden, und für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Nothwendigkeit zeigen. Leibnitzens Philosophie sieht daher aus, wie willkührliche Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen, wie ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht Statt finden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen." Kennt man nun diese Gründe nicht, so erscheint dieß als ein willkührlicher Fortgang.

a. Leibnitzens Philosophie ist ein Idealismus der Intellectualität des Universums; und steht er auch einerseits Locke entgegen, wie er andererseits der Spinozistischen Substanz entgegengesetzt seyn soll, so verbindet er sie doch auch wiederum Beide. Denn er spricht näher einerseits das Anundfürsichseyn der Unterschiedenen und der Individualität, in den vielen Monaden: andererseits dagegen und unverbunden die Spinozistische Idealität und das Nichtanundfürsichseyn aller Unterscheidung aus, als vorstellender Idealismus. Leibnitz' Philosophie ist eine Metaphysik, und legt im scharfen Gegensatze zur einfachen allgemeinen Substanz des Spinoza, wo alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes ist, die absolute Vielheit der individuellen Substanzen zu Grunde,

[1] Cf. Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.

die er eben nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein schon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. Diese Monaden bestimmt er nun näher folgendermaßen.

Erstens: „Substanz ist ein Ding, das der Thätigkeit fähig ist; sie ist zusammengesetzt oder einfach, die zusammengesetzten können nicht seyn ohne einfache. Die Monaden sind einfache Substanzen." Der Beweis, daß sie das Wahre sind von Allem, ist sehr einfach; es ist eine oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von Leibnitz ist: „Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, so müssen die Principien derselben das Einfache seyn; denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem."[1] Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, z. B. dem Zusammengesetzten auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu schließen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zusammengesetztes, so ist auch Einfaches; denn Zusammengesetztes heißt ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äußerlich ist. So ist aus der sehr trivialen Kategorie des Zusammengesetzten das Einfache leicht abzuleiten. Dieß ist ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt sich aber, ob das, was es giebt, wahr sey. Diese Monaden sind nun aber nicht ein abstractes Einfaches in sich, wie die leeren Epikureischen Atome, denen, als dem in sich Bestimmungslosen, alle Bestimmung nur von ihrer Aggregation herkommt. Die Monaden sind dagegen substantielle Formen, ein guter Ausdruck, von den Scholastikern entlehnt (s. oben, S. 155), — Alexandrinische metaphysische Punkte (s. oben, S. 68); sie sind die Entelechien des Aristoteles als reine Thätigkeit begriffen, welche Formen in ihnen selber sind (s. Th. II, S. 284 und 329). „Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485); Principia philosophiae, §. 1—2, p. 20.

vergehen sie auf eine natürliche Weise; sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung." [1] Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung ist nun aus der Religion bekannt; aber es ist ein leeres, aus der Vorstellung aufgenommenes Wort: um Gedanke zu seyn und philosophische Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher bestimmt seyn.

Zweitens: „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem innern Wesen verändert; es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen Statt." Eine jede derselben ist ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbstständiges; sonst wäre sie keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modificationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Bestimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz sagt: „Es giebt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1) Ursächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Assistenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einflusses ist ein Verhältniß der Vulgarphilosophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Substanz in die andere übergehen können, so muß man solche Vorstellung verlassen." Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Uebergang seyn; jedes ist ein Letztes, absolut Selbstständiges. „Das System der Assistenz," nach Cartesius, „ist eine überflüssige Sache, ein Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden." Nimmt man selbstständige Substanzen an, wie Cartesius, so kann kein Causal-Nexus gedacht werden; denn dieser setzt einen Einfluß,

[1] Leibnitzii De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (Oper. T. II, P. II), §. 11, p. 55; Principia philosophiae, §. 3—6, 18, p. 20—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

eine Beziehung des Einen auf das Andere voraus, und so ist das Andere keine Substanz. „Es bleibt also nur Harmonie, an sich seyende Einheit übrig. Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht durch Anderes bestimmt werden; dieses Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder außer sich heraus, noch können Andere in sie hinein.“ [1] Das ist auch das Spinozistische Verhältniß: jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht auf einander.

Drittens „aber müssen diese Monaden zugleich gewisse Qualitäten haben, Bestimmungen an ihnen selbst, innere Actionen, durch welche sie von andern unterschieden sind. Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe.“ [2] Hier kommt denn nun der Leibnitzische Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden zur Sprache. Was nicht an sich unterschieden ist, ist nicht unterschieden. Dieses kann trivial genommen werden: Es gebe nicht zwei Individuen, die einander gleich sind. Für solche sinnliche Dinge hat der Satz kein Interesse: es ist prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die sich gleich sind oder nicht; es kann auch immer ein Unterschied des Raumes seyn. Dieß ist der oberflächliche Sinn, der uns nichts

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 7, p. 21; Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73. (Recueil T. II, p. 402.)

[2] Leibnitzii Principia philosophiae §. 8—9, p. 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en-vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S. 45.

angeht. Der nähere Sinn ist jedoch, daß Jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst seyn, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subject muß den Unterschied als seine eigene Bestimmung haben; d. h. die Bestimmung muß dem Individuum immanent seyn. Nicht nur wir unterscheiden das Thier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; Zwei macht aber an sich kein unterschiedenes Verhältniß aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich ist die Hauptsache.

Viertens: „Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seyendes Princip; es ist eine Vielheit von Modificationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt. Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perception;" und daher sagt Leibnitz, alle Monaden sind vorstellend (denn perceptio können wir durch Vorstellung übersetzen). Mit andern Worten, sie sind an sich allgemein; denn die Allgemeinheit ist eben die Einfachheit in der Vielheit, also eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dieß ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und ihr Insichseyn aufzugeben. Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sey, und ungeachtet seiner Veränderung doch Eins sey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geist. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichthum von Gedanken ist in mir; und doch bleibe ich, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, Eines. Dieß ist diese Idea-

lität, daß das Unterschiedene zugleich aufgehoben ist, als Eins bestimmt ist; die Monaden sind so durch Modificationen in ihnen selbst, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen unterschieden. Diese in den Monaden eingeschlossenen Bestimmungen sind in ihnen auf ideelle Weise; diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so daß diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Das ist der absolute Unterschied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorstellen auseinander fällt, wird zusammengehalten. Dieß ist das Interessante der Leibnitzischen Philosophie. Diese Idealität kommt eben so dem Materiellen zu, welches auch eine Vielheit von Monaden ist; daher ist das Leibnitzische System ein Intellectualsystem, dem zu Folge alles Materielle ein Vorstellendes, Percipirendes sey. Als solches Vorstellendes ist die Monade, sagt Leibnitz, thätig; denn Thätigkeit ist Unterschiedenseyn in Einem, und das ist erst der wahrhafte Unterschied. Die Monade ist nicht nur vorstellend, sondern verändert sich auch, bleibt aber dabei doch in sich selbst absolut, was sie ist; diese Veränderung gründet sich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des innern Princips, wodurch es von einer Perception zur andern fortgeht, ist ein Begehren (appetitus)." Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren, und das ist die Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr selbst zu, und die Kategorie der Influenz fällt weg. In der That, diese Intellectualität aller Dinge ist ein großer Gedanke Leibnitzens: „Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen;" [1] — die Bestimmtheit ist nicht eine Differenz gegen ein Anderes, sondern in sich reflectirt, und sich erhaltend. Dieß ist eine Seite; die Sache ist darin aber nicht vollständig, sie ist ebenso different gegen Anderes.

Fünftens. Diese Vorstellungen sind nicht nothwendig bewußte Vorstellungen: ebensowenig alle Monaden, als vorstellende, bewußte. Bewußtseyn ist zwar selbst Perception, aber

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 10—16, p. 21—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

ein höherer Grad derselben; Perceptionen des Bewußtseyns nennt Leibnitz Apperceptionen. Den Unterschied von den bloß vorstellenden Monaden und den selbstbewußten setzt Leibnitz in einen Gradunterschied der Deutlichkeit. Der Ausdruck Vorstellung hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewohnt sind, ihn nur dem Bewußtseyn, und dem Bewußten als solchem zuzuschreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloses Vorstellen an. Wenn er nun bewußtlose Vorstellungen in Beispielen aufzeigt, so beruft er sich auf den Zustand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir bloße Monaden sind; und daß Vorstellungen ohne Bewußtseyn in solchen Zuständen vorhanden sind, beweist er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben: also müssen andere da gewesen seyn, denn eine Perception entspringt nur aus andern.[1] Das ist ein unbedeutendes empirisches Aufweisen.

Sechstens: Diese Monaden machen nun das Princip alles Seyenden aus. Die Materie ist nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorstellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt.[2] Das ist eine richtige Bestimmung jenes Vorstellens; nach dem Momente der Einfachheit ist es Seyn, Materie. Diese ist an sich Thätigkeit; „bloßes Ansichseyn ohne Gesetztseyn," wäre daher der bessere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweist Leibnitz durch Ohnmacht.

Siebentens: Die Körper als Körper sind Aggregate von Monaden; sie sind Haufen, welche nicht Substanzen heißen können, so wenig als eine Heerde Schaafe diesen Namen führen

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 19—23, p. 22—23; Principes de la nature et de la grace, §. 4, p. 33—34; Nouveaux essais sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe), Liv. II, Ch. IX, §. 4, p. 90.

[2] Leibnitzii De anima brutorum (Op. T. II, P. I), §. 2—4, p. 230—231.

kann.[1] Die Continuität derselben ist eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an sich;[2] er ist nur in einem Andern, oder eine Einheit, die unser Verstand jenem Aggregate giebt.[3]

b. Leibnitz bestimmt und unterscheidet nun unorganische, organische und bewußte Monaden, als die Haupt-Momente, näher auf folgende Art.

α. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden sind, sind unorganische; sie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrscht.[4] Die Continuität des Raums hat als bloße äußere Beziehung, nicht den Begriff der Gleichheit dieser Monaden an ihnen selbst an sich. Die Continuität ist in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen selbst zu setzen. Leibnitz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben;[5] — d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der That macht die Continuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus; aber sie muß auch zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in sich aufgelöst hat, als eine Flüssigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht,

[1] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 214—215, §. 3; De ipsa natura sive de vi insita, §. 11, p. 55; Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Op. T. II, P. I), p. 50, 53.

[2] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 79, 121, 234—237, 280, 295; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII, §. 15, 17, p. 106—107.

[3] Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII, §. 7, p. 102—103; Ch. XXI, §. 72, p. 170; Ch. XXIV, §. 1, p. 185.

[4] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 39; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. III, Ch. VI, §. 24, p. 278; §. 39, p. 290.

[5] Leibnitzii Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII, § 23, p. 181.

weil ihm Monaden das absolute Princip sind, die Einzelnheit das sich nicht Aufhebende ist.

β. Eine höhere Stufe des Seyns sind die belebten und beseelten Körper, in welchen Eine Monade die Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie oder Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, jedoch nicht realiter, sondern formal; aber die Glieder dieses Thiers sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat.[1] Herrschen ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrschen ist nicht über Andere, denn alle sind selbstständig; es ist also nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen, und dieß näher entwickelt, so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ gesetzt; das Ansichseyn der andern Monaden, oder das Princip des absoluten Seyns dieser Punkte oder Individuen, wäre verschwunden. Doch diese Beziehung derselben auf einander werden wir nachher sehen.

γ. Die bewußte Monade unterscheidet sich nun von den nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorstellens. Aber es ist dieß freilich nur ein unbestimmtes Wort, ein formeller Unterschied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtseyn eben das Unterscheiden des Ununterschiedenen, das Unterscheiden die Bestimmtheit des Bewußtseyns ausmacht. Bestimmter bestimmt Leibnitz den Unterschied des Menschen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig ist," — oder daß er das Allgemeine vorstellt einerseits und dann das Zusammenhängende; die Natur und das Wesen des Selbstbewußtseyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Diese ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grund-

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 65—71, p. 28; Principes de la nature et de la grace, §. 3—4, p. 32—33.

sätzen: der eine Satz ist der des Widerspruchs, der andere der des zureichenden Grundes." Jener ist die Einheit unmittelbarer Weise als Satz ausgedrückt, das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender, A = A; er ist die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterscheidung als solcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip dagegen war: Was im Gedanken nicht unterschieden ist, ist nicht unterschieden (S. 411). „Der Satz des Grundes ist, daß Alles seinen Grund hat,"[1] — das Besondere das Allgemeine zum Wesen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund so an ihr haben, daß er durch Analyse gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyse ist nämlich die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze: eine Auflösung, die deren Beziehung vernichtet, also in der That einen Uebergang in das Entgegengesetzte macht, aber ohne ein Bewußtseyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausschließt; denn jedes Entgegengesetzte hält sie nur in seiner Identität mit sich fest. Zureichender Grund scheint ein Pleonasmus zu seyn; Leibnitz verstand aber darunter Zwecke, Endursachen (causae finales), deren Unterschied von dem Causal-Nexus oder der wirkenden Ursache er hier zur Sprache bringt.[2]

c. Das Allgemeine selbst, das absolute Wesen, das bei Leibnitz noch etwas Anderes ist, als jene Monaden, spaltet sich nun auch in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengesetzten.

α. Jenes Allgemeine ist Gott, als die Ursache der Welt, zu dessen Bewußtseyn jenes Princip des zureichenden Grundes denn allerdings den Uebergang macht. Die Existenz Gottes ist nur eine Folge der ewigen Wahrheiten; denn diese müssen als die

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 29—31, p. 24; Principes de la nature et de la grace, §. 5, p. 34; Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 44, p. 115.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 7, p. 35.

Gesetze der Natur einen allgemeinen zureichenden Grund haben, welcher sich eben als Gott bestimmt. Die ewige Wahrheit ist also das Bewußtseyn des an und für sich Allgemeinen und Absoluten; und dieß Allgemeine, an und für sich Absolute ist Gott, der, als Eins mit sich, die Monade der Monaden, die absolute Monas ist. Hier kommt wieder der langweilige Beweis von seinem Daseyn: Er ist der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben; er hat den Vorzug, in seiner Möglichkeit zugleich zu existiren.[1] Gott ist auch hier die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise; was nothwendig ist, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt. So ist Gott erstens mehr als Allgemeines gefaßt, aber schon nach der Seite der Beziehung Entgegengesetzter.

β. Was nun diese zweite Seite, die absolute Beziehung Entgegengesetzter selbst betrifft, so kommt sie erstens in der Form von absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem Guten und dem Bösen, vor. „Gott ist Urheber der Welt," sagt Leibnitz; das bezieht sich sogleich auf das Uebel. Diese Beziehung ist es, um die sich das philosophische Bestreben herumdreht, zu deren Einheit es aber nicht gelangte; das Uebel in der Welt wurde nicht begriffen, weil über den fixen Gegensatz nicht hinaus gekommen wurde. Das Resultat der Leibnitzischen Theodicee ist ein Optimismus, auf den hinkenden und langweiligen Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den unendlich vielen möglichen Welten die möglichst beste, — die vollkommenste erwählt, insofern sie vollkommen seyn konnte bei dem Endlichen, was sie enthalten sollte.[2] Dieß läßt sich wohl im Allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 8, p. 35; Principia philosophiae, §. 43—46, p. 25.

[2] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 6—8, p. 83—85; Principes de la nature et de la grace, §. 10, p. 36.

bestimmter Gedanke, sondern ein schlechter, populärer Ausdruck, so ein Geschwätze von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat dieß lustig persiflirt. Auch die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt. Weil die Welt, heißt es, ein Inbegriff endlicher Wesen seyn sollte, so konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit ist.[1] Es bleibt da die Realität und Negation ebenso gegeneinander über stehen, als vorhin. Das ist die Hauptvorstellung in der Theodicee. So etwas kann man wohl im gemeinen Leben sagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen lasse, und sage, sie sey zwar nicht vollkommen, aber die beste, die zu haben gewesen: so ist dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen ist ein ganz Anderes. Es ist bei Leibnitz weiter nichts gesagt als, die Welt sey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt dasselbe vor, wie nach. „Weil sie einmal habe endlich seyn sollen," — ist dann eine bloße Wahl und Willkühr Gottes. Die nächste Frage wäre also: Warum und wie ist im Absoluten und in seinen Entschlüssen Endlichkeit? und dann erst darf aus der Bestimmung der Endlichkeit das Uebel, das allerdings in ihr liegt, abgeleitet werden.

Leibnitz antwortet auf jene Frage zwar: „Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirect in die Folgen" (blind), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Also sind sie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott aber nicht ein anderes Mittel? Es ist immer äußerlich, nicht an und für sich. „Ein moralisches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch muß man (nach dem Apostel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böse ist in Gott nur der

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 20, p. 96, 97; §. 32—33, p. 106—107; T. II, P. II, §. 153, p. 57—58; §. 378, p. 256—257.

Gegenstand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae);" ein solcher wäre aber Alles, was das Schlechte. „Gott hat also unter den Gegenständen seines Willens das Beste, als den letzten Zweck: das Gute aber als einen beliebigen (qualemcunque), auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft als Mittel: das Böse jedoch nur als Bedingung einer sonst nothwendigen Sache (rei alioqui debitae), die ohne sie nicht wäre; in welchem Sinne Christus sagte, Aergerniß müsse seyn." [1]

Im Allgemeinen ist man mit der Antwort zufrieden: „Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind;" aber diese Antwort ist für eine bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieses Gesetzes erkennen; das wird nicht geleistet. Heißt es z. B.: „Das Gesetz des Falls, in welchem das Verhältniß der Zeiten und Räume das Quadrat ist, ist das beste," so könnte man für die Mathematik auch jede andere Potenz gebrauchen. Wenn Leibnitz antwortet: „Gott hat dieß gemacht;" so ist das keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeine Bestimmungen lauten fromm, sind aber nicht genügend.

γ. Das Weitere ist dieses, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge sind die Monaden, deren jede für sich ist, ohne auf die andere zu wirken. Wenn nun die Monade der Monaden, Gott, die absolute Substanz ist, und die einzelnen Monaden durch seinen Willen geschaffen sind, so hört die Substantialität derselben auf. Es ist so ein Widerspruch vorhanden, der in sich unaufgelöst bleibt: zwischen der Einen substantiellen Monade, und dann den vielen Monaden, die selbstständig seyn sollen, weil ihr Wesen darin liegt, nicht in Beziehung auf einander zu stehen. Um jedoch zugleich die in der Welt vorhandene Harmonie aufzuzeigen, faßt Leibnitz das Verhältniß von Mona-

[1] Leibnitzii Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34—39, p. 385—386.

den zu Monaden allgemeiner als die Einheit entgegengesetzt Seyender, nämlich der Seele und des Körpers. Diese Einheit stellt er als eine nicht differente, als eine begrifflose Beziehung vor, d. h. als eine prästabilirte Harmonie.[1] Leibnitz gebraucht hierbei das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben;[2] so geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Bestimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entsprechenden Reichs nach allgemeinem Causal-Zusammenhang.[3] Es ist dasselbe, wie bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern beide völlig gleichgültig gegen einander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abstracten Denken, das ohne Begriff ist, erhält nun jene Bestimmtheit die Form der Einfachheit, des Ansich, des Gleichgültigseyns gegen Anderes, eines bewegungslosen Reflectirtseyns: wie schon das abstracte Roth gleichgültig gesetzt ist gegen Blau u. s. f. Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz sein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausschließendes Eins zu seyn, nicht über das Andere überzugreifen: oder es ist nur vorgestelltes Eins, nicht sein Begriff. Die Seele hat also eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem Innern entwickeln, und diese Reihe ist ursprünglich bei der Schöpfung in sie gelegt: d. i. die Seele ist eben unmittelbar diese an sich seyende Bestimmtheit; aber Bestimmtheit ist nicht an sich, sondern die reflectirte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Daseyn. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht nun eine Reihe von Bewegungen des Kör-

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 3, p. 33; Premier éclaircissement du système de la communication des substances, p. 70.

[2] Leibnitz: Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances, p. 71—73.

[3] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 82, p. 30; Principes de la nature et de la grace, §. 11, p. 36.

pers oder des außer der Seele Seyenden parallel.[1] Wesentliches Moment der Realität sind Beide; sie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung.

Indem nun jede Monade, als in sich geschlossen, nicht auf den Körper und seine Bewegungen einwirkt, und doch die unendliche Menge ihrer Atome einander entsprechen, so legt Leibnitz diese Harmonie in Gott; die nähere Bestimmung des Verhältnisses und der Thätigkeit der Monade der Monaden ist also, daß sie das Prästabilirende in den Veränderungen der Monaden ist.[2] Gott ist der zureichende Grund, die Ursache dieses Entsprechens; er hat die Menge der Atome so eingerichtet, daß die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb Einer Monade entwikkeln, den Veränderungen der andern entsprechen. Die prästabilirte Harmonie ist also etwa so zu denken: Wenn ein Hund Prügel kriegt, so entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso in sich, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen einander alle, und zwar nicht durch ihren objectiven Zusammenhang, da Jedes selbstständig ist.[3] Das Princip der Zusammenstimmung unter den Monaden kommt mithin nicht ihnen zu, sondern ist in Gott, der eben dadurch die Monade der Monaden, ihre absolute Einheit ist. Wir sahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieser Vorstellung kam. Jede Monade ist vorstellend überhaupt, und, als solche, Vorstellung des Universums, also an sich Totalität der ganzen Welt. Damit ist aber diese Vorstellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade ist ebenso an sich das Universum, und das Unterscheiden ist die Entwickelung dieser Totalität in ihr.[4] Das, was sich in ihr entwickelt,

[1] Leibnitz: Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 54—55.

[2] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 90, p. 31; Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; §. 15, p. 37—38.

[3] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 75—76.

[4] Leibnitzii Principia philosoph., §. 58—62, p. 27; Oper. T. II, P. I, p. 46—47.

ist zugleich in Harmonie mit allen andern Entwickelungen; Alles ist Eine Harmonie. „Im Universum ist Alles auf's Genauste verknüpft, es ist aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort." [1] Aus einem Sandkörnchen, meint Leibnitz, könnte das ganze Universum in seiner ganzen Entwickelung begriffen werden, — wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel gesagt, so glänzend es aussieht; denn das übrige Universum ist noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Wesen sey das Universum, ist ein leeres Geschwätz; denn eben das Universum als Wesen ist nicht das Universum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin ist; und indem so der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörner existiren, so kann das Universum und seine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder ist also nach Leibnitz jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d. h. eben sie ist Vorstellung überhaupt: aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie diese Monade ist, also Vorstellung nach ihrer besondern Lage und Umständen. [2]

Indem die Vorstellungen der Monade in sich selbst, die ihr Universum ausmachen, sich als das Geistige in ihr nach den Gesetzen ihrer eigenen Thätigkeit und Begierde, wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Gesetzen der Körper, aus sich entwickeln: so ist die Freiheit eben nur diese Spontaneität der immanenten Entwickelung, aber als eine bewußte. Die Magnetnadel hat dagegen nur Spontaneität ohne Bewußtseyn, folglich ohne Freiheit. Denn, sagt Leibnitz, die Natur der Magnetnadel ist, sich nach Norden zu richten; hätte sie Bewußtseyn, so würde sie sich vorstellen, daß dieß ihre Selbstdetermination sey: so hätte sie den Willen, sich nach ihrer

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 9, p. 85—86.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; Oper. T. II, P. I, p. 337.

Natur zu geriren.[1] Aber insofern dann im Verlaufe der bewußten Vorstellungen kein nothwendiger Zusammenhang eintritt, sondern Zufälligkeit und Sprünge erscheinen, so kommt dieß nach Leibnitz (Oper. T. II, P. I, p. 75) daher, „weil die Natur einer erschaffenen Substanz es mit sich bringt, daß sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändert, welche sie selbstthätig (spontanément) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden; so daß derjenige, der Alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität der besondern Substanz bestimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder andern Substanz und im ganzen Universum vorgeht." D. h. an sich ist die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Ansichten: sie als selbstthätig der Form nach erzeugend ihre Vorstellungen, und sie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu setzen; das heißt, nach Spinoza, sie von beiden Seiten betrachten. Ein organisches Ganze, ein Mensch ist so z. B. dieß, aus sich selbst seinen Zweck zu setzen; zugleich liegt in seinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu seyn. Er stellt sich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; seine Thätigkeit wendet sich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Bestimmung wird so leibliche Bestimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erscheint als Ursach, wirkend auf andere Monaden. Dieß Füreinanderessеyn ist aber nur ein Schein. Denn das Andere, d. h. das Wirkliche, ist, insofern die Monade es bestimmt, d. h. negativ setzt, das Passive, was sie an ihr selbst hat; alle Momente sind ja in ihr beschlossen, und eben darum bedarf sie nicht anderer Monaden, sondern nur der Gesetze der Monaden in sich selbst. Wenn aber das Füreinanderessеyn ein Schein ist, so ist es ebenso dieß Fürsichseyn; denn dieses hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Füreinanderessеyn.

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. II, P. III, §. 291, p. 184—185; T. I, P. I, §. 50, p. 119.

Das Große an Leibnitz ist diese Intellectualität des Vorstellens, das Leibnitz aber nicht auszuführen gewußt hat; und aus diesem Grunde ist diese Intellectualität zugleich unendliche Vielheit, die absolut selbstständig geblieben ist, weil diese Intellectualität das Eins nicht zu überwältigen gewußt hat. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, dem Scheinen in unterschiedene Selbstständigkeit, hat Leibnitz nicht in die Einheit zusammenzufassen gewußt. Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges der Vorstellungen und des Ganges der äußern Dinge, gegenseitig als Ursach und Wirkung erscheinend, weiß Leibnitz nicht an und für sich zu beziehen; er läßt sie daher auseinanderfallen, wiewohl Jedes für das Andere passiv ist. Näher betrachtet er also Beides wohl in Einer Einheit; aber ihr Thätigseyn ist zugleich nicht für sie. Unbegreiflich wird daher jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke an ihm selbst dieß Moment des Andersseyns oder der Passivität bedarf, und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieses seines andern Moments entbehrt. Die nach Leibnitz durch die prästabilirte Harmonie hervorzubringende Einheit, daß die Bestimmung des Willens des Menschen und die äußere Veränderung zusammenstimmt, ist also durch ein Anderes, wenn auch nicht von Außen gesetzt; denn dieß Andere ist Gott. Vor Gott sollen die Monaden nicht selbstständig, sondern ideell und in ihn absorbirt seyn.

Damit träte nun die Forderung ein, in Gott eben zu begreifen jene Einheit von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist so die Aushülfe, die zu einer Einheit führt, die selbst nur eine gemeinte ist; denn das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird nicht aufgezeigt. Gott spielt daher in der neuern Philosophie eine weit größere Rolle, als in der alten, weil jetzt das Begreifen des absoluten Gegensatzes von Denken und Seyn Hauptforderung ist.

So weit bei Leibnitz Gedanken fortgehen, so weit das Universum; wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an: so daß später sogar dafür gehalten wurde, durchs Begreifen werde Gott schlecht, weil er dann in die Endlichkeit herabgezogen sey. Es wird in jenem Verfahren von Bestimmtem ausgegangen, dieß und jenes als nothwendig gesetzt; indem dann aber die Einheit dieser Momente nicht begriffen wird, so wird sie in Gott verlegt. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen; eine solche populare Sammlung ist nun Leibnitzens Theodicee. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß sind die Haupt-Momente der Leibnitzischen Philosophie. Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht: nämlich von der absoluten Vielheit, so daß der Zusammenhang nur als Continuität aufgefaßt werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander ist nur so zu erklären, daß es Gott ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt. Dieß ist ein künstliches System, das auf der Verstandes-Kategorie des Absolutseyns der abstracten Einzelnheit begründet ist. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundsätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz schließt sich nun die Wolfische Philosophie an; denn sie besteht eigentlich darin, daß sie ein pedantisches Systematisiren der Leibnitzischen ist, daher sie auch die Leibnitzisch-Wolfische heißt. Wolf hat sich in der Mathematik sehr

berühmt gemacht, und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Mit Wolf, als dem Lehrer des Verstandes, ist eine systematische Ausführung des vorhandenen philosophischen Stoffes der menschlichen Vorstellungen überhaupt gegeben. Wolf hat sich also vorzüglich um die allgemeine Verstandesbildung der Deutschen große, unsterbliche Verdienste erworben; er darf vor Allen als Lehrer der Deutschen genannt werden. Man kann sagen, daß Wolf erst das Philosophiren in Deutschland einheimisch gemacht hat. Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Ruhme Theil genommen, besonders dadurch, daß sie über die Philosophie in Deutscher Sprache schrieben. Von Tschirnhausens und Thomasius' Philosophie ist aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu sagen, es ist sogenannte gesunde Vernunft: eine Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da Statt findet, wo der Anfang mit dem Denken gemacht wird. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin ist, wie in einem Sittenspruch, der aber in seiner Allgemeinheit eben keinen bestimmten Inhalt hat. Wolf ist es dann erst, welcher nicht gerade die Philosophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht, und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Vorstellung, in Deutschland gesetzt hat. Dieß ist für die Seite der Bildung höchst wichtig; doch geht sie uns eigentlich hier nichts an, sondern vielmehr nur insofern, als der Inhalt in dieser Form des Gedankens sich als Philosophie geltend macht. Diese Philosophie wurde, als Verstandes-Philosophie zur allgemeinen Bildung: das bestimmte, verständige Denken ist darin Grund-Princip, und breitet sich über den ganzen Umkreis der Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, aus. Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewußtseyns definirt, wie man es auch von Aristoteles sagen kann. Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, daß er sich nur verständig dabei verhalten hat, während Ari-

stoteles den Gegenstand speculativ behandelte. Die Wolfische Philosophie ist also zwar erbaut auf der Leibnitzischen Grundlage: so jedoch, daß das speculative Interesse ganz daraus entfernt ist. Die geistige höhere substantielle Philosophie, die wir bei Böhme in einer eigenen noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden; selbst seine Sprache wurde vergessen.

In Christian Wolf's Lebensumständen ist dieß am Merkwürdigsten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, Anfangs Theologie, dann Philosophie studirte, und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der speculativer Natur ist, und über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, so griffen sie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbarischen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertirten, sondern durch eine besondere Einrichtung Gottes (die prästabilirte Harmonie); — eine Lehre, die, wenn sie unter das Militair verbreitet würde, höchst gefährlich seyn würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erließ sogleich eine Cabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal vier und zwanzig Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die Preußischen Staaten verlassen sollte. Wolf verließ also Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Scandal hinzu, daß sie gegen Wolf und seine Philosophie predigten; und der fromme Franke dankte Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolf's. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kassel gegangen: ward sogleich als erster Professor der philosophischen Facultät in Marburg angestellt: um die-

selbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris und Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland aber zum Vicepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt jedoch ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürsten von Baiern in den Freiherrnstand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die besonders damals (— auch noch jetzt) vor dem allgemeinen Publicum sehr viel galten, und zu groß waren, als daß sie nicht hätten in Berlin das größte Aufsehen machen müssen. Es wurde dann in Berlin eine Commission niedergesetzt, die ein Gutachten über die Wolfische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) zu stellen hatte, und die sie für unschädlich erklärte, namentlich von aller Gefahr für Staat und Religion frei sprach, und den Theologen das Streiten verbot und überhaupt den Mund stopfte. Friedrich Wilhelm erließ nun sehr ehrende Rückberufungsschreiben an Wolf, der jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken trug, weil er nicht traute. Von Friedrich II. ward er gleich nach dessen Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war unterdessen gestorben), und erst jetzt nahm er den Ruf an. Wolf wurde Vicekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt, und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754. [1]

Einen großen Theil seiner Schriften verfaßte Wolf, wie Tschirnhausen und Thomasius, in seiner Muttersprache, wogegen Leibnitz meist nur Lateinisch oder Französisch schrieb. Dieß ist wichtig; man kann erst dann sagen, wie schon (S. 196 und 231) erinnert worden, daß eine Wissenschaft einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt: und dieß ist bei der Philosophie am Nothwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbstbewußtseyn anzugehö-

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosoph., Bd. IV, Abth. II, S. 571—582; Tiedemann: Geist der speculativen Philos., Bd. VI, S. 511—518; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, §. 79, S. 195—196.

ren oder sein Eigenstes zu seyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Bestimmtheit statt Determination, das Wesen statt Essenz u. s. f., ist dieß unmittelbar für das Bewußtseyn, daß diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die Lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis und Stufe des Vorstellens: es ist einmal angenommen, daß man, wenn Lateinisch geschrieben wird, platt seyn dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, Lateinisch zu sagen. Der Titel der Deutschen philosophischen Schriften Wolfs ist immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menschen Thun und Lassen, Halle, 1720;" „Von dem gesellschaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. s. f. Ueber alle Theile der Philosophie, bis zur Oekonomie hinaus, hat er Deutsche und Lateinische Quartanten geschrieben, drei und zwanzig dicke Bände Lateinisch, zusammen bei vierzig Quartanten. Seine mathematischen Schriften machen noch besondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er besonders in allgemeinen Gebrauch gebracht.

Wolf's Philosophie ist nur ihrem allgemeinen Inhalte nach und im Ganzen Leibnitzische Philosophie, nämlich nur in Bezug auf die Hauptbestimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben ist; der sonstige Inhalt aber ist empirisch, aus unserer Empfindung, Neigung aufgenommen: ebenso hat Wolf alle Cartesische und sonstige Bestimmungen der allgemeinen Begriffe vollständig aufgenommen. So finden wir bei ihm abstracte Sätze und ihre Beweise mit Erfahrungen vermischt, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil seiner

Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen soll. Bei Spinoza ist dagegen kein Inhalt, als die absolute Substanz und das beständige Rückgehen in sie. Die großen Verdienste Wolf's um die Verstandesbildung Deutschlands, welche jetzt ganz für sich ohne Zusammenhang mit früherer tiefer metaphysischer Anschauung hervortrat (s. oben, S. 428), stehen in gleichem Verhältnisse mit der Dürre und innern Gehaltlosigkeit, in welche die Philosophie versank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verständigen Bestimmungen mit pedantischer Anwendung der geometrischen Methode ausspann, und gleichzeitig mit Englischen Philosophen den Dogmatismus der Verstandes-Metaphysik, nämlich ein Philosophiren, welches das Absolute und Vernünftige durch sich ausschließende Gedankenbestimmungen und Verhältnisse, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zusammensetzung, Endliches und Unendliches, Causal-Verhältniß u. s. f. bestimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die scholastisch-Aristotelische Philosophie vollends gründlich verdrängt, und die Philosophie zur allgemeinen, der Deutschen Nation angehörigen, Wissenschaft gemacht. Sonst aber hat er der Philosophie die systematische und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neuesten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat.

In der theoretischen Philosophie handelt Wolf zuerst die Logik ab, gereinigt von der scholastischen Ausführung: es ist die Verstandes-Logik, die er systematisirt hat. Das Zweite ist die Metaphysik, die vier Theile enthält: erstens die Ontologie, die Abhandlung von den abstracten, ganz allgemeinen Kategorien des Philosophirens, z. B. des Seyns (τὸ ὄν), daß das Eine, das Gute ist; ferner kommt in dieser abstracten Metaphysik die Accidenz, die Substanz, Ursach und Wirkung, das Phänomen u. s. f. vor. Die nächste Lehre ist die Kosmologie, eine allgemeine Körperlehre, die Lehre von der Welt; das sind abstract metaphysische Sätze über die Welt, Daß es keinen Zufall giebt: keinen Sprung in der Natur, — das Gesetz der Continui-

tät. Die Naturlehre und Naturgeschichte schließt Wolf aus. Der dritte Theil der Metaphysik ist die rationelle Psychologie oder Pneumatologie, die Philosophie der Seele, welche von der Einfachheit, Unsterblichkeit, Immaterialität der Seele handelt. Das Vierte endlich ist die natürliche Theologie, welche die Beweise vom Daseyn Gottes aufstellt.[1] Auch schiebt er (Capitel III) eine empirische Psychologie ein. — Die praktische Philosophie theilt er in Naturrecht, Moral, Völkerrecht oder Politik, und Oekonomie.

Das Ganze ist nun vorgetragen in geometrischen Formen, wie Definitionen, Axiome, Theoreme, Scholien, Corollarien u. s. f. In der Mathematik ist der Verstand an der Stelle; denn das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf ging einerseits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und andererseits auf Strenge der Methode in Ansehung der Sätze und ihrer Beweise. Es ist dieß Erkennen in der Manier, wie es schon bei Spinoza vorkommt: nur noch hölzerner und bleierner, als bei diesem. Solche Behandlungsweise hat Wolf auf allen möglichen Inhalt, auf das ganz Empirische ebenso gut, angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt: was seinem Vortrage dann allerdings zum Theil ein sehr pedantisches Ansehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen sogleich auch ohne diese Form rechtfertigt. Wolf verfährt nämlich so, daß er Definitionen zu Grunde legt, die im Ganzen auf unsern gewöhnlichen Vorstellungen beruhen, indem er diese in die leere Form von Verstandesbestimmungen übersetzt. Die Definitionen sind also nur Nominal-Definitionen; und wir wissen nur, ob sie richtig sind, wenn sie solchen Vorstellungen entsprechen, die auf

[1] Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Halle, 1741), Th. I, Cap. II, §. 114, 120, S. 59—60, 62—63; Cap. IV, §. 575—581, 686, S. 352—359, 425; Cap. V, §. 742, S. 463; §. 926, S. 573; Cap. VI, §. 928, S. 574, flg.

ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Der Schluß ist die Hauptform dieser Methode, und hat bei Wolf oft seine ganze Steifheit gewonnen.

In der Mathematik, die vier kleine Bände ausmacht, behandelt Wolf auch Baukunst, Kriegskunst. In der Baukunst heißt z. B. ein Lehrsatz: „Die Fenster müssen für zwei Personen seyn." Einen Abtritt zu machen, wird auch als Aufgabe und Auflösung vorgetragen. Das nächste beste Beispiel sey aus der Kriegskunst: Der „vierte Lehrsatz. Das Anrücken an die Festung muß dem Feinde immer saurer gemachet werden, je näher er derselben kommet." Statt zu sagen, Weil die Gefahr desto größer ist, was selbst trivial, folgt der „Beweis. Je näher der Feind der Festung kommet, je größer ist die Gefahr. Je größer aber die Gefahr ist, je mehr muß man ihm Widerstand thun können, umb seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, so viel möglich ist. Derowegen je näher der Feind an die Festung kommet, desto saurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. z. e. w." [1] Da als Grund angegeben ist, weil die Gefahr größer, so ist das Ganze auch falsch, und kann das Gegentheil gesagt werden. Denn leistet man dem Feinde Anfangs allen möglichen Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näher kommen, also die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerstand hat eine Ursache, nicht diesen albernen Grund; nämlich weil die Besatzung jetzt näher, und somit in einem engen Terrain operirt, kann sie einen größeren Widerstand leisten. Auf diese höchst triviale Weise verfährt Wolf mit allem möglichen Inhalt. Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei, so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat nothwendig sich selbst um allen Credit gebracht:

[1] Wolfs Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz 8, S. 414; Aufgabe 22, S. 452—453; Th. II: Anfangsgründe der Fortification, der erste Theil, S. 570.

und ist, ohne bestimmtes Bewußtseyn, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinct und das unmittelbare Bewußtseyn der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Deutsche Popularphilosophie.

Die Popularphilosophie redet unserem gewöhnlichen Bewußtseyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßstab an. Wird auch bei Spinoza von vorausgesetzten Definitionen angefangen, so ist doch der Inhalt tiefer speculativer Natur, und nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtseyn genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; er ist der Inhalt des Gedankens in sich selber. Bei dem speculativen Inhalt befriedigt sich der Instinct der Vernunft für sich, weil dieser Inhalt, als sich an sich selbst integrirende Totalität, sich dem Denken sogleich in sich rechtfertigt. Der Inhalt ist bei Spinoza nur insofern grundlos, als er keinen äußeren Grund hat, sondern Grund in sich selber ist. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines äußern Grundes hin; denn wir wollen dann einen anderen Grund, als dieses Endliche. Ihrem Gehalt nach ist die Wolfische Philosophie also schon selber Popularphilosophie, wenn sie auch der Form nach das Denken noch gelten läßt. Die Wolfische Philosophie hat so bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Moses Mendelssohn sind einzelne Bearbeiter der Wolfischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophirt. Die Wolfische Philosophie wurde so fortgesetzt, obgleich sie ihre pedantische Methode abgestreift hatte; doch kam sie darum nicht weiter. Es handelt sich da von der Vollkommenheit, von dem, was möglich sey zu denken und nicht; die Metaphysik war auf ihr Dünnstes reducirt, und zur letzten Leerheit heruntergebracht, so daß an ihr kein fester Faden blieb. Mendelssohn hielt sich, und wurde gehalten für den größten Philosophen, und von seinen Freunden gelobt. Seine „Morgenstunden" sind trockene Wolfische Philosophie, so sehr diese Herren auch

ihren strohernen Abstractionen eine heitere Platonische Form zu geben sich bemühten.

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zu seyn, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empirische Weise. Bei dieser Metaphysik ist die Eine Seite die, daß die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtseyn gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. Denken und Seyn oder Ausdehnung, Gott und die Welt, Gutes und Böses, Gottes Macht und Präscienz auf der Einen Seite, und das Uebel in der Welt und die menschliche Freiheit auf der andern Seite, diese Widersprüche, die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen, und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist annoch zu geben; und Gott ist gesetzt als das, in dem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dieß ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Nichtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt ist, und damit eine wahrhaft concrete Auflösung nicht zu Stande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Wenn Gott nach seinen Eigenschaften gefaßt wird, die Präscienz, Allgegenwart, Allwissenheit, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. f. als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche; und diese Widersprüche hat Leibnitz (s. oben, S. 426) so aufzuheben gesucht, daß er sagt, diese Eigenschaften temperiren einander, d. h. sie sind so zusammengestellt, daß sie einander aufheben. Dieß ist aber kein Begreifen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik contrastirt sehr mit der alten Philosophie

eines Plato, eines Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren und sie anerkennen; sie ist befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein concreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie sie gefaßt ist, Genüge leistet. In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze aber nur zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott: aber nur als eine abstracte, jenseits stehende; diesseits bleiben alle Widersprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Andern, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung; diese concrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen.

Um nun jetzt zu den philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, so wenden wir uns zum Fortgang der Philosophie. Auf diese dürre Verstandes-Philosophie sehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Bestimmungen subjective des Selbstbewußtseyns sind. An die Stelle des Denkens sehen wir hiermit den Begriff eintreten. Wie bei den Stoikern die Bestimmtheit als gedachte gilt, so haben wir in der modernen Zeit dieselbe Erscheinung des Denkens, als der unbewegten Form der Einfachheit: nur daß jetzt das Bild oder das innere Bewußtseyn der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat, und auf dessen Begriff sie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er heraus zu gebähren bestrebt ist, aus sich und für sich, so daß die Vernunft ein Begreifen desselben ist, oder die Gewißheit hat, alle Realität zu seyn. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Insich- und Fürsichseyn des Bewußtseyns, nur die ätherische formelle Existenz als Sprache: hier

aber die Gewißheit als seyende Substanz; daher bei Cartesius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenso bei Spinoza die allgemeine Realität. Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der firen Gedanken an ihnen selbst ist dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme, oder das Selbstbewußtseyn in den Gedanken komme. Gedanke ist das Ansichseyn ohne Fürsichseyn, eine gegenständliche Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber doch ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns. Dieser Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat nun überhaupt die dreierlei Formen, die wir noch zu betrachten haben: erstens als einzelnes Selbstbewußtseyn, die formale Vorstellung überhaupt; zweitens als allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich an alle Gegenstände wendet, es seyen Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellectuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellectuelle Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist. In diesen beiden Weisen nur ist in dem nächstfolgenden Kapitel der wirkliche Begriff vorhanden, noch nicht drittens als der in den Gedanken zurückgenommene, oder der sich selbst denkende oder gedachte Begriff. Während jenes allgemeine Selbstbewußtseyn ein begreifendes Denken überhaupt ist, so ist diese dritte Weise der Begriff selbst als Wesen erkannt, d. h. der Idealismus. Diese drei Seiten vertheilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empirische, ganz endliche Form des Begriffs zu: den Franzosen die Form desselben als sich an Allem versuchend, sich in seine Realität setzend, alle Bestimmung aufhebend, und darum als allgemeines unbeschränktes reines Selbstbewußtseyn: den Deutschen wieder das Insichgehen dieses Insichseyns, das Denken des absoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur Kantischen Philosophie zeigt sich denn in dem, was sich jetzt gegen jene Metaphysik erhoben hat, und allgemeine Popularphilosophie, reflectirender Empirismus genannt werden kann, der selbst mehr oder weniger Metaphysik wird, wie umgekehrt jene Metaphysik, insofern sie sich zu besondern Wissenschaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widersprüche der Metaphysik, gegen die Künstlichkeiten der metaphysischen Zusammenstellung, gegen Gottes Assistenz, die prästabilirte Harmonie, die beste Welt u. s. f., gegen diesen nur künstlichen Verstand sind nämlich behauptet und gerichtet worden feste dem Geist immanente Grundsätze von dem, was in der gebildeten Menschenbrust gefühlt, angeschaut und verehrt wird; und dagegen, daß wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese concreten Principien festen Inhalts eine diesseitige Versöhnung und Selbstständigkeit, ein verständiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen gesunden Menschenverstand genannt hat. Dergleichen Bestimmungen können nun wohl gut seyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand sittlich und intellectuell gebildet ist; denn dann können bessere, schönere Empfindungen und Neigungen im Menschen herrschen, und ein allgemeinerer Inhalt in diesen Grundsätzen ausgedrückt seyn. Wenn man aber das,

was wir gesunde Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der 'gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben, die Aegypter, die einen Vogel, den Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßstab genommen, giebt aber abscheuliche Grundsätze. Wenn wir aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist; und die, welche die gesunde Menschenvernunft, das natürliche Wissen, die unmittelbaren Gefühle und Offenbarungen in ihnen zur Regel und Maaßstab machen, wissen nicht, daß, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Princip gemacht; und darunter finden sich viele anerkennbare. Dieß ist denn die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. Hier haben wir im Allgemeinen drei Seiten zu betrachten: erstens Hume für sich; zweitens die Schottische Philosophie; drittens die Französische Philosophie. Hume ist Skeptiker; die Schottische Philosophie macht einen Gegensatz zum Hume'schen Skepticismus; die Französische Philosophie hat in der Deutschen Aufklärung, mit welchem Ausdrucke man diejenige Gestaltung der Deutschen Philosophie bezeichnet, welche nicht Wolfische Metaphysik ist, ein Anhängsel matterer Form. Weil aus dem metaphysischen Gott concret nicht weiter gegangen werden kann, so gründet Locke seinen Inhalt auf Erfahrung. Daß aber der Empirismus das Denken zu keinem festen Standpunkt führt, zeigt Hume, indem derselbe alles Allgemeine negire; die Schotten stellen da-

gegen zwar allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken. In dem Empirischen selbst ist daher nunmehr der feste Standpunkt anzunehmen; so finden die Franzosen in der Wirklichkeit, die sie réalité nennen, das Allgemeine, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern als die lebendige Substanz, als Natur und Materie. Alles dieß ist eine Fortbildung des reflectirenden Empirismus; und es sind nun einige nähere Bestimmungen davon anzugeben.

A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt ist das einfache, allgemeine Sichselbstgleichseyn, aber als die negative Bewegung, wodurch das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseyns ist jetzt wesentliches Moment des Denkens selbst, während sie bisher außer ihm war; und sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist das Denken Selbstbewußtseyn, und zwar zuerst formal, als einzelnes Selbstbewußtseyn. Diese Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterschied gegen den alten Skepticismus, daß jetzt die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt: bei den Alten dagegen der Skepticismus das Rückkehren in das einzelne Bewußtseyn war, so daß ihm dieses nicht die Wahrheit ist, oder daß er sein Resultat nicht ausspricht und keine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des Ansich und des Selbstbewußtseyns zum Grunde liegt, dieser Glaube an die Realität überhaupt: so hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu seyn, d. h. das Selbstbewußtseyn oder die Gewißheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form dieses Idealismus ist, daß das Selbstbewußtseyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu sagen: Alle Gegenstände sind unsere Vorstellungen. Diesen subjectiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, [1] und eine andere Wendung desselben bei Hume.

[1] Berkeley wurde von Hegel in den Vorlesungen von 1825—1826 und

1. Berkeley.

Dieser Idealismus, dem alle äußere Realität verschwindet, hat den Locke'schen Standpunkt vor sich, und geht unmittelbar von ihm aus. Bei Locke hatten wir nämlich gesehen, daß ihm die Quelle der Wahrheit die Erfahrung oder das wahrgenommene Seyn ist. Da nun dieß sinnliche Seyn, als Seyn, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewußtseyn zu seyn: so sahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigstens Einiges von Locke so bestimmt wurde, daß es nicht an sich sey, sondern nur für Anderes sey, Farbe, Figur u. s. w. nur im Subject, in seiner besondern Organisation seinen Grund habe. Dieß Seynfüranderes aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, daß es in das Selbstbewußtseyn fiel, in das Selbstbewußtseyn nicht als allgemeines, nicht in den Geist, sondern in das dem Ansich entgegengesetzte.

George Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1754 starb er als Englischer Bischof.[1] Er schrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Seine gesammelten Werke erschienen 1784 zu London in zwei Bänden in Quart.

Berkeley trug einen Idealismus vor, der dem Malebranche'schen sehr nahe kam. Der Verstandes-Metaphysik gegenüber tritt die Ansicht auf, daß alles Seyende und dessen Bestimmungen ein Empfundenes und vom Selbstbewußtseyn Gebildetes sind. Berke-

1829—1830 übergangen; in beiden folgt Hume erst auf die Schottische und Französische Philosophie, und steht also unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von 1825—1826 geht auch noch die Französische Philosophie der Schottischen voraus.

[1] Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley (in Berkeley's philosoph. Werk. Th. I, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 86—90.

ley's origineller Hauptgedanke ist sonach der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, ist allein sein Wahrgenommenwerden;" d. h. das, von dem wir wissen, sind unsere Bestimmungen. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß sind Ideen," wie Berkeley es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußern Sinne entspringen, oder aus Wahrnehmungen der innern Zustände und Thätigkeiten des Geistes hervorgehen, oder endlich solche, die mittelst des Gedächtnisses und der Imagination durch Trennung und neue Zusammensetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verschiedener Empfindungen der Sinne erscheint uns als ein besonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geschmacks, Geruchs, der Figur u. s. f.; denn unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene.[1] Dieß ist der Stoff und Gegenstand der Erkenntniß; das Erkennende ist das wahrnehmende Ich, das sich in Beziehung auf jene Empfindungen in verschiedenen Thätigkeiten, wie Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert.

Berkeley giebt also zwar den Unterschied des Fürsichseyns und Andersseyns zu, der bei ihm aber selbst in's Ich fällt. Von dem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet ist, ist es in Ansehung eines Theils wohl zugegeben, daß er außer dem Geiste nicht existirt, nämlich unsere Gedanken, inneren Gefühle und Zustände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft. Aber ebenso können die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen nur in einem Geiste existiren. Locke zwar hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, d. h. als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkeley aber bemerkt sehr gut die Inconsequenz von dieser Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich seyn, so können sie weder groß noch klein, weder schnell noch langsam seyn, d. h. gar nicht:

[1] Buhle, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. V, S. 90—91; Berkeley's philosophische Werke (enthaltend Gespräche zwischen Hylas und Philonous), S. 82 flg., 97 flg.

denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften. [1] Es wird so bei Berkeley nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtseyn gesprochen, aus welcher sie ihm nicht heraus kommen. Es folgt nun daraus, nur das Selbstbewußtseyn hat sie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist ein unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende, nicht wahrnehmende Substanz seyn, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. Wenn sich vorgestellt wird, daß etwas außer dem Bewußtseyn sey, das den Vorstellungen ähnlich sey, so ist dieß ebenso widersprechend; eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, die Idee nur der Idee ähnlich seyn. [2]

Während also das Letzte, worauf es bei Locke ankommt, die abstracte Substanz, das Seyn überhaupt mit der realen Bestimmung eines Substrats der Accidenzen ist, so erklärt Berkeley sie für das Unverständlichste von Allem; aber die Unverständlichkeit macht dieß Seyn nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen. [3] Sondern Berkeley hält dem Daseyn äußerer Gegenstände nur die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geist entgegen. Diese Unbegreiflichkeit scheitert aber eben am Begriff, denn dieser ist das Negative der Dinge; und dieß bewog Berkeley und Leibnitz beide Seiten in sich einzuschließen. Nichtsdestoweniger bleibt aber ein Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorstellt, sondern sind durch Anderes bestimmt. Es ist ein leeres Wort, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade spricht; denn die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns; und dann ist es gleich, was dieses Aeußere ist, da

[1] Buhle, Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 92—93; Berkeley's philosophische Werke, S. 123—132.

[2] Buhle, a. a. O., S. 91—92; Berkeley, a. a. O., S. 147—149, 185.

[3] Buhle, a. a. O., S. 93—94; Berkeley, a. a. O. S. 154—162.

es ein Zufälliges bleibt. In Beziehung nun auf das Leibnitzische Gedoppelte, das gleichgültig gegeneinander ist, sagt Berkeley, daß ein solches Anderes ganz überflüssig ist. Berkeley nennt das Andere Objecte: diese können aber nicht das seyn, was wir Materielles nennen, weil Geist und Materie nicht zusammenkommen können.[1] Unmittelbar widerspricht aber diesem Insichselbstseyn des Vorstellenden die Nothwendigkeit der Vorstellungen; denn das Insichseyn ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, sondern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Andern für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjectiven Sinne, sondern nur, daß Geister es sind, die sich mittheilen (das Andere ist selbst vorstellend), mithin nur Gott es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe; so daß ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbstthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind, unterschieden bleiben von jenen,[2] — dem Ansich.

Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inconsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; ihm wird die Lösung des Widerspruchs anheimgestellt. Kurz, bei diesem Idealismus bleibt die gemeine sinnliche Ansicht des Universums und die Vereinzelung der Wirklichkeit, so wie das System der Gedanken, der begriffslosen Urtheile vollkommen dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstracte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen sind.[3] Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseyns und seines Objects, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt; und wenn nun ge-

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie,' B. V, Abth. I, S. 94—95; Berkeley's philosophische Werke, S. 210, 275.

[2] Buhle, a. a. O., S. 96—99; Berkeley, a. a. O., S. 204, 211—213, 274.

[3] Vergl. Berkeley, a. a. O., S. 259—262.

fragt wird, was ist denn das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ob man eine Ansicht von Dingen oder von Wahrnehmungen hat, wenn das Selbstbewußtseyn ein mit Endlichkeiten Erfülltes bleibt; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Es taumelt in seiner Einzelnheit in den Vorstellungen des ganz empirischen Daseyns herum, ohne sonst vom Inhalt etwas zu erkennen und zu begreifen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt.

Auf was sich nun in Ansehung des empirischen Inhalts Berkeley weiter einläßt, woher der Gegenstand seiner Untersuchung ganz psychologisch wird, bezieht sich vornehmlich auf den Unterschied der Empfindungen des Gesichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einen und dem Andern angehören. Diese Art Untersuchungen halten sich ganz an das Erscheinende, und unterscheiden nur darin mancherlei; oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterschieden. Es ist allein interessant, daß sie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen sind, und sich darüber herumstritten, ob wir die Vorstellung der Entfernung und so fort, kurz alle Vorstellungen, die sich auf den Raum beziehen, durch's Gesicht oder Gefühl erhalten. Der Raum ist eben dieß sinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit selbst Allgemeine, was bei empirischer Betrachtung der empirischen Zerstreuung zum Denken einladet und führt (denn es ist selbst der Gedanke), und womit eben dieß sinnliche Wahrnehmen und Raisonniren über die Wahrnehmung in seinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenständlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun ist, und es schlechthin nicht zum Bewußtseyn des Wesens kommen kann; als einen

Gedanken denken sie nichts, sondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es ist hier der Hume'sche Skepticismus anzufügen, der mehr sich historisch merkwürdig gemacht hat, als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und ist 1776 zu London gestorben. Er lebte in Edinburg als Bibliothekar; dann war er Gesandtschafts-Secretair in Paris, wie er denn überhaupt lange Zeit in diplomatischen Verhältnissen lebte. In Paris lernte er Jean Jacques Rousseau kennen, und lud ihn nach England ein; doch Rousseau's ungeheueres Mißtrauen entzweite sie bald.[1] Hume ist als Geschichtsschreiber mehr berühmt, als durch seine philosophischen Werke. Er schrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, übersetzt von Jacob, Halle, 1790, 8; ferner Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerst gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerst besonders gedruckt London, 1748, 8). In seinen „Versuchen," die ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht haben, hat er philosophische Gegenstände wie ein gebildeter, denkender Weltmann behandelt: nicht in einem systematischen Zusammenhang, auch nicht in dem Umfange, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache in seiner Philosophie ist kurz zu erwähnen. Er geht unmittelbar von dem Locke-Baconischen Standpunkt der Philosophie aus, welcher unsere Begriffe aus der Erfahrung schöpft; und sein Skepticismus hat ebenso den Berkeley'schen

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. I, S. 193–200.

Idealismus zum Gegenstande. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, indem er das Sinnliche als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley machte diesen Unterschied nicht, ob in seinen Empfindungen nothwendiger Zusammenhang ist oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon. „Alle unsere Vorstellungen," sagt Hume, „sind Theils Impressionen, d. i. sinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen; die letzteren sind derselbe Inhalt als jene, nur weniger stark und lebhaft. Alle Gegenstände der Vernunft sind somit entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Thatsachen der Erfahrung." [1] Indem Hume diese zum Inhalt macht, so verwirft er natürlich die angeborenen Ideen. [2]

Indem Hume dann dieß, was man unter die Erfahrung subsumirt, näher betrachtet, findet er darin Verstandes-Kategorien und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; am meisten hat er die Kategorie von Ursach und Wirkung betrachtet, und in ihr das Vernünftige gesetzt, indem die Nothwendigkeit besonders in diesem Causalitäts-Verhältnisse enthalten ist. Hier vollendete Hume nun den Lockeanismus, indem er consequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß, wenn man sich auf diesem Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst Alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind noch uns gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. So hat Hume die Ob-

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding (London, 1770), Section II, p. 21—22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, B. XI, S. 433—434.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Not. A, p. 283—284.

jectivität, oder das Anundfürsichseyn der Gedankenbestimmungen aufgehoben: „Unsere Ueberzeugung von einer Thatsache beruht auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüssen aus dem Causal-Zusammenhang, d. h. dem Verhältniß von Ursach und Wirkung. Die Kenntniß dieser Causal-Verbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung; und wir schließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen, d. h. aus dem Princip der Association der Vorstellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphysik." [1]

Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, daß wir nach Locke den Begriff von Ursache und Wirkung, also von nothwendigem Zusammenhang, aus der Erfahrung erhalten sollen, allein die Erfahrung, als sinnliche Wahrnehmung, keine Nothwendigkeit, keinen Causal-Zusammenhang enthält. Denn in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geschieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt von Zuständen oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander vorhanden sind, aber nicht auf das, was wir Ursach und Wirkung heißen; in der Succession der Zeit ist also keine Beziehung von Ursach und Wirkung, folglich auch keine Nothwendigkeit. [2] Wenn wir sagen, der Druck des Wassers ist die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher drücken oder sich bewegen, und dann das

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 370, S. 440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43—45; Sect. V, p. 66—67; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 204—205; Tennemann, B. XI, S. 435—436.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102—103; Part. 2, p. 108—109; Section VIII, p. 118—119.

Haus umfallen u. s. f. Die Nothwendigkeit ist also nicht durch die Erfahrung berechtigt, sondern wir tragen sie in die Erfahrung hinein; sie ist zufällig von uns gemacht, nur subjectiv. Diese Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, nennt Hume dann eben Gewohnheit. Weil wir die Folge oft sahen, so sind wir gewohnt, den Zusammenhang als einen nothwendigen anzusehen; die Nothwendigkeit ist ihm also eine ganz zufällige Ideen-Association, die Gewohnheit ist.

Ebenso ist es in Ansehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, sind einzelne Erscheinungen, Empfindungen, wo wir sehen, daß dieß jetzt so, dann anders ist. Es kann nun auch seyn, daß wir dieselbe Bestimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß ist immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; sie ist eine solche Bestimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben ist. Man kann sagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung Hume's ist, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung versteht. Daß etwas existirt, empfindet die Erfahrung; aber so ist das Allgemeine noch nicht in derselben. In der That das sinnliche Seyn als solches ist eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes gesetzt ist; aber das sinnliche Seyn ist zugleich Allgemeines an sich, oder die Indifferenz seiner Bestimmtheit ist nicht seine einzige Bestimmtheit. Indem Hume aber die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter, ganz subjectiv in der Gewohnheit sieht, so kann man im Denken nicht tiefer herunter kommen. Die Gewohnheit ist wohl einerseits eine nothwendige im Bewußtseyn, und insofern sehen wir das Princip dieses Idealismus überhaupt darin; zweitens aber ist diese Nothwendigkeit als etwas ganz Gedanken- und Begriffloses vorgestellt.

Diese Gewohnheit findet nun Statt sowohl bei unserer Einsicht, die sich auf die sinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Die rechtlichen und moralischen Begriffe beruhen auf einem Instinct, einem subjectiven, aber

der Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl.[1] Skeptischer Weise könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat Hume nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet, und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Wenn nämlich vorausgesetzt ist, unsere Erkenntniß stammt aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb u.s.w. bestraft werden müssen; und indem dieß auch Andere empfinden, so wird es allgemein geltend. Aber Hume beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: Bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten.[2] Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebstahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die sogenannten unschuldigen Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei andern Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subject diese Erfahrung, findet z. B. in seinem religiösen Gefühl diese Bestimmung für Gott; ein anderes Subject macht darüber andere Erfahrungen. Wir haben die Gewohnheit dieß für Recht und sittlich gelten zu lassen; Andere haben andere Gewohnheiten. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. f. wo anders her, ist nicht durch die Erfahrung gerechtfertigt. Hume hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Nothwendigkeit, mehr nur für subjectiv erklärt, nicht für objectiv existirend; denn die Gewohnheit ist eben eine subjective Allgemeinheit der Art. Dieß ist eine

[1] Hume: Essyas and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4; Appendix I, p. 170.

[2] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 230—231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, p. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65: A dialogue, p. 235—236 etc. etc.

wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf die als Erkenntniß-Quell angenommene Erfahrung; und von diesem Anfange ist nun die Kantische Reflexion ausgegangen.

Hume (Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. VIII, XI) hat dann seinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, auf die Beweise vom Daseyn Gottes; und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raisonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt sich auch wieder ein anderes Raisonniren entgegenstellen; und es ist keines besser, als das andere. Was auf metaphysischem Wege über Unsterblichkeit, Gott, Natur u. s. f. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf solchem; denn die Schlüsse, womit man beweist, sind subjectiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjective Nothwendigkeit, die eben bloße Gewohnheit ist. Das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so nothwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine skeptische Unentschiedenheit; was nun freilich nicht viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntniß, über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, daß darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinct sey: Dieser Instinct aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. s. f. umfaßt, täuscht auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der andern Seite aber ist sie leer, ohne eigenen Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun ist, muß sie sich an jene Neigungen halten. Die Vernunft hat so in sich kein Kriterium, die Widerstreite zwischen den einzelnen Trieben, und zwischen ihr und den Trieben zu entscheiden.[1] Es tritt so überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen,

[1] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III,

ungedachten Seyns auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

B. Schottische Philosophie.

Bei den Schottländern hat sich dagegen etwas Anderes aufgethan; und sie sind die ersten Gegner Hume's, während wir in der Deutschen Philosophie an Kant einen anderen Gegner Hume's zu erkennen haben. Zu jenen gehören viele Philosophen; das Englische Philosophiren ist jetzt auf Edinburg und Glasgow in Schottland beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind. Was sie dem Hume'schen Skepticismus entgegensetzten, ist eine innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche. Dieses trifft mit Kant zusammen, der auch der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegensetzt; diese hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Diese innere, unabhängige Quelle ist bei ihnen nicht das Denken, die Vernunft als solche; sondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus diesem Innern, ist concreter Art, erfordert für sich auch äußerlichen Stoff der Erfahrung. Das sind populare Grundsätze, die einerseits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, andererseits der Metaphysik als solcher, dem für sich abstracten Denken oder Raisonniren, entgegengesetzt sind. Diese Seite des raisonnirenden Verstandes hat sich auf Moral und Politik gelegt: Wissenschaften, die von Deutschen, Französischen und vornehmlich Schottischen Philosophen sehr ausgebildet worden sind (s. oben, S. 399); sie haben als gebildete Menschen die Moral betrachtet, und versucht, die moralischen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften sind in's Deutsche übersetzt; mehrere über Moral z. B. von Garve, der auch Cicero De officiis übersetzte: und sie sind in der Weise Cicero's geschrieben, wenn dieser sein Insitum est a natura ausspricht (s. Th. I, S. 109). Dieß moralische Gefühl und der gemeine Menschen-

Sect. XII, Part. 1, p. 217—218; Not. N, p. 296—297; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 210.

verstand werden hierauf bei einer ganzen Reihe von Schotten, wie Thomas Reid, Beattie, Oswald und Andere, allgemein die Principien; sie haben auf diesem Wege oft feine Bemerkungen gemacht, speculative Philosophie aber verschwindet damit ganz bei ihnen. Bei diesen Schottischen Philosophen hat sich besonders die Wendung vorgefunden, daß sie auch das Princip des Erkennens versucht haben, bestimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen sie auf dasselbe hinaus, was auch in Deutschland als das Princip aufgefaßt ist. Als Grund der Wahrheit haben sie nämlich die sogenannte gesunde Vernunft, den allgemeinen Menschenverstand (sensus communis) aufgestellt. Hauptformen sind folgende, da Jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas Reid, 1704 geboren, ist als Professor zu Glasgow 1796 gestorben.[1] Er stellte das Princip des Gemeinsinns auf. Er hat untersucht, was die Principe des Erkennens seyen; und seine Vorstellung ist die: „a) Daß es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinsinn erzeugt und als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt." Das ist also ein unmittelbares Wissen; darin ist eine innere, unabhängige Quelle gesetzt, die hiermit der geoffenbarten Religion entgegengesetzt ist. „b) Diese unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künstlicher Wissenschaft, noch unterwerfen sie sich ihrer Kritik;" durch Philosophiren können sie nicht kritisirt werden. „c) Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; was solchen Wahrheiten widerspricht, ist für sich selbst falsch, widersprechend und lächerlich." Dieses gilt für Erkenntniß und „d) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach vollständigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eigenen erkannten Pflicht handle."[2]

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 371, S. 442.

[2] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, §. 119,

2. James Beattie.

James Beattie, 1735 geboren, war Professor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, und starb 1803. Er macht auch den Gemeinsinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinsinn des schlichten Menschenverstandes ist die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Bestätigung des Gemeinsinns hinzukommen. Wahrheit ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewissen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrscheinlichen Beifall. Die gewisse Wahrheit wird durch Anschauung, die wahrscheinliche durch Beweise erkannt.“ [1] Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß seyen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James Oswald, ein Schottischer Geistlicher, gebrauchte den Ausdruck, daß wir solche Grundsätze als Thatsachen in uns finden. [2] „Das Daseyn des göttlichen Wesens ist (nach ihm) schlechthin Thatsache, über alles Raisonnement und allen Zweifel schlechthin erhoben und für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewiß.“ [3] Es ist dasselbe, was in Deutschland auch zu jener

S. 259; cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense (Edinburgh, 1810), Chap. I, Sect. IV, p. 19—20 (in's Deutsche übersetzt, Leipzig, 1782, S. 17—18); Chap. VI, Sect. XX, p. 372—375 (S. 310—311) etc.

[1] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, §. 120, S. 261—262; cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc. (Edinburgh, 1772), Part. I, Chap. I, p. 18—31 (in's Deutsche übersetzt, Kopenhagen und Leipzig, 1772, S. 24—42); Chap. II, Sect. II, p. 37—42 (S. 49—55) etc.

[2] Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion (Edinburgh, 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (übersetzt von Wilmsen, Leipzig, 1774, S. 11).

[3] Rixner, a. a. O., §. 121, S. 262; cf. James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50—51 (S. 54—55).

Zeit als Princip gesetzt ist: eine innere Offenbarung, ein Wissen vom Gewissen, besonders von Gott und seinem Seyn.

4. Dugald Stewart.

Dahin gehören auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguson, Hutcheson, die meist über Moral geschrieben haben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith ist in diesem Sinne Philosoph und der bekannteste von ihnen. Diese Schottische Philosophie wird jetzt in Deutschland als etwas Neues ausgegeben. Es ist eine Popularphilosophie, die einerseits dieses große Recht hat, im Menschen, in seinem Bewußtseyn die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Werth haben soll. Der Inhalt ist zugleich concreter Inhalt; er ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstracten Verstandesbestimmungen, entgegengesetzt. Von diesen Schotten scheint Dugald Stewart, der noch lebt,[1] der letzte und unbedeutendste zu seyn; es ist in ihnen allen im Ganzen derselbe Boden, derselbe Kreis der Reflexion: nämlich eine aprioriſche Philosophie, aber nicht auf speculative Weise zu suchen. Die allgemeine Vorstellung ihres Princips ist der gesunde Menschenverstand; zu diesem haben sie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moralischen Sinn genommen, und von solchen Gründen aus sehr vorzügliche moralische Schriften verfaßt. Das ist nun wohl schon ganz gut, um bis zu einem gewissen Grade der Bildung zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seyen, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern; aber weiter reicht es nicht.

In neuern Zeiten ist diese Schottische Philosophie nach Frankreich übergegangen, und der Professor Royer-Collard, jetziger Präsident der zweiten Kammer,[2] so wie sein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatsachen des Bewußtseyns

[1] Vorlesungen von 1825—26.
[2] Vorlesungen von 1829—30.

durch gebildetes Raisonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort. — Hieran knüpft sich auch das, was die Franzosen Ideologie nennen (s. oben, S. 387); abstracte Metaphysik ist es, insofern es ein Aufzählen und Analysiren der einfachsten Denkbestimmungen ist. Sie werden nicht dialektisch behandelt, sondern aus unserer Reflexion, aus unsern Gedanken wird der Stoff genommen: und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

C. Französische Philosophie.

Wir gehen zur Französischen Philosophie über; ihr Verhältniß zur Metaphysik ist, daß, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Es sind zweierlei Gestalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig sind in Rücksicht auf die Bildung, die Französische Philosophie und die Aufklärung. Bei den Engländern sahen wir nur diesen Idealismus: entweder formal, als die bloße allgemeine Uebersetzung des Seyns in Füranderessеyn, d. h. in Wahrgenommenwerden; oder das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens sind Instinkte, Triebe, Gewohnheiten u. s. f., blinde, bestimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbstbewußtseyn, das selbst als natürliches Ding erscheint. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe, dieselbe, als in dem unphilosophischen Bewußtseyn. Der Hume'sche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Instincte versinken: d. h. er ist ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt; aber dieß Einfachere, diese Instincte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses, unbewegtes, bestimmtes Daseyn des Selbstbewußtseyns. Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die Französische Philosophie; oder vielmehr sie ist das Geistreiche selbst. Sie ist der

absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört, und sich das Bewußtseyn der reinen Freiheit giebt. Dieser idealistischen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was ist, was als an sich gilt, Alles Wesen des Selbstbewußtseyns ist, daß weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche Selbstbewußtseyn regieren) von Gut und Böse, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorstellungen des Glaubens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbstbewußtseyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine an sich seyende Wahrheit ist, die außer dem Selbstbewußtseyn wäre. Alle diese Formen, das reale Ansich der wirklichen Welt, das Ansich der übersinnlichen Welt, heben sich also in diesem seiner selbst bewußten Geiste auf. Er hält nicht nach der ehrlichen Weise auf sie, welche diese Vorstellungen, wie sie einmal eben sind, gelten läßt, und sie für wahr annimmt, für unabhängig und frei außer dem Selbstbewußtseyn verehrt, sondern er spricht geistreich von ihnen: d. h. daß das Selbstbewußtseyn durch seine Thätigkeit erst etwas daraus macht, und zwar etwas Anderes, als wofür sie sich unmittelbar geben, und ihm nur das geistreiche Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewußtseyn gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffs in seiner Wirklichkeit; was diesem Alles einsehenden und begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist, gilt.

Es ist nun zu sehen, wie diesem absolut begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist. Zunächst ist dieser Begriff so fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Positive, Einfache oder Wesen fällt außerhalb dieser Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterscheidung, kein Inhalt; denn aller bestimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Wesen ist für uns überhaupt das reine Denken, was die Franzosen être suprême nennen: oder gegenständlich als seyend vorgestellt, dem Bewußtseyn überhaupt gegenüber, die Materie. Als Materie

also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört, und nur dieß Allgemeine zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken, oder reiner Substantialität heraus. Wir sehen so hier frei den sogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseyns. Eines Theils geht in dieser negativen Bewegung alle Bestimmung zu Grunde, die den Geist als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns vorstellt, und vornehmlich alle Bestimmungen in ihm, und auch diese, die ihn als Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein seyendes Selbstbewußtseyn außer dem Selbstbewußtseyn gilt, kurz alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewußtseyn anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewußtseyn ist, worin es sich wirklich weiß: die Materie, und sie als thätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und consequenter Weise findet das Selbstbewußtseyn sich selbst als Materie, — die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im innern Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen. Eine Weise des Seyns der Materie ist mithin Denken. Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande im Ganzen als das Letzte die Eine Spinozistische Substanz, welcher der Französische Materialismus als Naturalismus parallel ist; während wir aber diese Kategorie bei Spinoza haben und vorfinden, so erscheint sie hier als das Resultat der vom Empirismus ausgehenden Abstraction des Verstandes. — Die andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns gesetzt wird, daß von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag

bestimmt werden, wie er will, so fallen alle diese Bestimmungen hinweg; er ist gleich x, das schlechthin Unbekannte. Diese Ansicht heißt darum nicht Atheismus, erstens weil sie noch den leeren, nichts sagenden Namen gebraucht, zweitens weil sie die nothwendigen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns, Pflichten u. s. f. ausdrückt, nicht als an und für sich nothwendig, sondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältniß giebt, als sich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber ist es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ bestimmt ist, als nicht seyend für das Selbstbewußtseyn. Damit ist aber dasselbe geschehen; denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichseyn als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, daß es eben für das Selbstbewußtseyn als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dieß Negative für mich, dieß ist sein Begriff. Der Unterschied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu seyn scheint, und worin sich der Einen Parthei nicht nachsagen ließe, daß das, was sie meint, dieß sey, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraction beruht.

Weil nun der Begriff bloß in seiner negativen Form vorhanden ist, so bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Physischen so im Moralischen. Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspeculative, und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie seyn soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen" sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. Ebenso im Geistigen ist Theils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, daß diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, welche Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. heißen, entstehen; ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie raisonnirt, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften macht

deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntniß der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe zurückzubringen; das Ansich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbstliebe, Eigennutz oder wohlwollende Neigung. Man soll der Natur gemäß leben, wird verlangt; diese Natur bleibt aber bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen, wie z. B. der Rousseau'sche Naturzustand. Was die Metaphysik der Vorstellungen genannt wird, ist der Locke'sche Empirismus, der ihren Ursprung im Bewußtseyn, insofern es einzelnes Bewußtseyn ist, aufzuzeigen sucht: und aus der Bewußtlosigkeit heraus geboren in die Welt tritt, um als sinnliches Bewußtseyn zu lernen. Diese äußerliche Entstehung verwechseln sie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbestimmt fragt, Was ist der Ursprung, das Werden des Wassers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, so ist dieß eine Antwort im Geiste jenes Philosophirens. Kurz, es ist nur das Negative interessant; und von dieser positiven Französischen Philosophie kann nicht die Rede seyn. Aber jenes Negative selbst gehört eigentlich mehr der Bildung, die uns hier nicht angeht; und auch die Aufklärung gehört dazu. Was in den Französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundernswürdig ist, ist diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist einerseits merkwürdig der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbstbewußtseyn ein fremdes Wesen ist, was ohne es seyn will, worin es nicht sich selbst findet; eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellectual-Welt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist. Der Französische Atheismus, Materialismus und Naturalismus hat die Vorurtheile alle zerschlagen, und den Sieg davon getragen über die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des positiv Bestehenden in der Religion,

das den Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet ist; mit dem gesunden Menschenverstand und einem geistreichen Ernst, nicht frivolen Declamationen hat er sich gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, gegen Staatsverfassung, Rechtspflege, Regierungsweise, politische Autorität, ebenso gegen Kunst gekehrt.

Die andere Seite aber zu dieser leeren ist die erfüllte Seite. Das Positive sind andererseits sogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des gesunden Menschenverstands, der nichts enthält, als nur diese Wahrheit und Forderung, sich selbst zu finden, und in dieser Form stehen bleibt. Es entsteht dabei aber das Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen; — ein Bestreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs sowohl im Natürlichen, also des Begriffs vom Leben, als im Geistigen, des Begriffs vom Geiste und von Freiheit, nur zum Abstractum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt. Das ist es dann, was wir an der positiven Richtung der Französischen Philosophie werden herauszuheben haben. In ihren Staatsverfassungen sind die Franzosen zwar von Abstractionen ausgegangen, aber als allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit sind: die Engländer entgegengesetzt von concreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfassung; wie denn auch ihre Schriftsteller sich nicht zu allgemeinen Grundsätzen erhoben haben. Was Luther nur im Gemüth und im Gefühl angefangen, — die Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht sich erfaßt, aber doch schon das Allgemeine selber ist, dem aller Inhalt im sich mit sich selbst erfüllenden Gedanken verschwindet, — diese allgemeinen Bestimmungen und Gedanken haben die Franzosen aufgestellt, und daran festgehalten: allgemeine Grundsätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm selbst. Die

Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte, und macht Epoche in derselben; es ist die concrete Freiheit des Geistes, eine concrete Allgemeinheit, es sind Grundsätze über das Concrete, die jetzt an die Stelle der abstracten Metaphysik des Cartesius treten. Bei den Deutschen finden wir Quäkeleien; sie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miserable Erscheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzosen vom Denken der Allgemeinheit aus, die Deutsche Gewissensfreiheit vom Gewissen aus, welches lehrt, „Prüfet Alles und das Gute behaltet," sind sich aber begegnet, oder haben dieselbe Bahn: nur haben die Franzosen, gleichsam gewissenlos, Alles geradezu abgemacht und systematisch einen bestimmten Gedanken festgehalten, — das physiokratische System; die Deutschen wollen sich den Rücken frei halten, vom Gewissen her untersuchen, ob sie auch dürfen. Die Franzosen haben mit Geist, die Deutschen mit Verstand gegen den speculativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzosen ein tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und selbst als bei den Deutschen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, concrete Ansicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenso von aller Autorität als von aller abstracten Metaphysik. Die Methode ist dabei die: aus der Vorstellung, aus dem Gemüth zu entwickeln; es ist eine große Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht.

Dieser gesunde Menschenverstand, diese gesunde Vernunft, mit dem Inhalt, genommen aus der Menschenbrust, dem natürlichen Gefühle, hat sich nun gerichtet gegen die religiöse Seite in verschiedenen Momenten: und zwar einerseits und zunächst als Französische Philosophie gegen die Katholische Religion, die Fesseln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der andern Seite, in matter Gestalt, als Deutsche Aufklärung, gegen die Protestantische Religion, insofern sie einen Inhalt hat, den sie aus der Offenbarung, der kirchlichen Bestimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine

Richtung ist gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann diese Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem sie nicht das ist, was unter Vernunft verstanden, sondern was Verstand genannt werden muß; dem Verstande ist es leicht, gegen die letzte Grundlage dessen, was nur durch Speculation gefaßt werden kann, Widersprüche aufzuzeigen. Der Verstand hat so seinen Maaßstab angelegt an den religiösen Inhalt, und ihn für nichtig erklärt; der Verstand verfährt auf dieselbe Weise gegen eine concrete Philosophie. Was denn nun von Religion in vielen Theologien jetzt sehr allgemein übrig geblieben ist, ist das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß ist derselbe Inhalt, der sich auch im Muhamedanismus findet. Es ist aber bei dieser Richtung des raisonnirenden Verstandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Man soll zwar mit der Begriffsbestimmung des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder gar Atheismus vorwirft. Hier ist es aber in der That der Fall, daß diese Philosophie zum Atheismus fortgegangen ist, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu fassen ist, als Materie, Natur u. s. f. bestimmt hat. Einige Franzosen sind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rousseau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vicars," [1] enthält ganz den Theismus, den man bei Deutschen Theologen finden kann. So ist die Französische Metaphysik nicht nur mit Spinoza (s. oben, S. 459), sondern auch mit Deutscher Wolfischer Metaphysik parallel. Andere Franzosen sind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier ist Mirabaud, dem das Système de la Nature zugeschrieben wird, besonders zu erwähnen.

[1] Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.

An dem, was man Französische Philosophie genannt hat, repräsentirt durch Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutschland aufgetreten ist, auch als Atheismus verpönt ist, können wir hiernach drei Seiten unterscheiden: erstens ihre negative Seite, welche ihr am meisten übelgenommen wurde; zweitens die positive; drittens die philosophische, metaphysische.

1. Die negative Richtung.

Auch dieser negativen Seite ist, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren; ihr Substantielles ist der Angriff des vernünftigen Instincts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion festen Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an christliche Lehre sey, davon wird mehr oder weniger abstrahirt. Bei diesem Angriff gegen das Religiöse müssen wir uns aber ganz etwas Anderes denken; dieß Positive der Religion ist das Negative der Vernunft. Den religiösen Zustand, mit seiner Macht und Herrlichkeit, der Verdorbenheit der Sitten, der Habsucht, dem Ehrgeiz, der Schwelgerei, vor dem doch Ehrfurcht gefordert wurde, — diesen Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir vor Augen haben, wenn wir das Gefühl der Empörung verstehen wollen, das diese Schriftsteller zeigen. Wir erblicken den ungeheuersten Formalismus und Tod, in den die positive Religion, ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, die Rechtseinrichtungen, die Staatsgewalt übergegangen war. Die Französische Philosophie ging also auch gegen den Staat; sie hat die Vorurtheile und den Aberglauben, besonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargestellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung, dem Hasse der Welt preisgegeben, und so den Geist und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt

und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht. Die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewußter Freiheit und Menschheit keinen Platz mehr hatten, und die sonst auf gegenseitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbstlosigkeit des Bewußtseyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiste, der sie etablirt hatte, nicht mehr entsprachen, und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, — diesen Formalismus haben jene Philosophen gestürzt. Ihre Angriffe sind Theils mit Raisonnement, Theils mit Witz, Theils mit gesundem Menschenverstand geschrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen; das wurde vielmehr unangetastet gelassen, und mit der schönsten Beredsamkeit empfohlen. Diese Seite verhielt sich also nur zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, sondern den schmähligsten Aberglauben, das Pfaffenthum, die Dummheit, die Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichthum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welchen Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in

Ansehung des Bürgerlichen und Politischen: ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, des Gedankens.

Was das praktische Staatsleben betrifft, so haben diese Schriftsteller gar nicht an eine Revolution gedacht, sondern wünschten und forderten nur Verbesserungen, aber hauptsächlich subjectiv: daß die Regierung die Mißbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer als Minister anstelle. Dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle: den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Fürsten sparsam seyn u. s. f. Die Französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptsächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Jene Philosophen haben nur einen allgemeinen Gedanken dessen haben können, wie es seyn soll, nicht die Weise der Ausführung angeben können. Sache der Regierung wäre es gewesen, Einrichtungen und Verbesserungen in concreter Form zu befehlen; dieß hat sie jedoch nicht verstanden. Was die Philosophen gegen diese greuliche Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im Allgemeinen, daß die Menschen nicht mehr Laien seyn sollen, weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; so daß es im Religiösen nicht eine Hierarchie, eine geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern, und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschließende Kaste und Gesellschaft sey (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntniß dessen liege und eingeschränkt sey, was ewig, göttlich, wahr und recht ist, und den andern Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne: sondern die Menschenvernunft das Recht habe, ihre Zustimmung und ihr Urtheil zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste. Dieß große *Menschenrecht* der subjectiven Freiheit, Einsicht und Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, mit Wärme, Feuer, Geist und Muth erkämpft: das eigene Selbst, der Geist des Menschen sey die Quelle für das, was er respecti-

ren solle. Es zeigt sich so in ihnen der Fanatismus des abstracten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch Andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch Friedrich II. schließt sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hofsitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu seyn in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbarische Wolfische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abstracten, Grundsätze der Religion und des Staats, und regierte in seinen Verhältnissen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in seinem Volke vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, der Revolutionair desselben hätte werden sollen, da noch kein Mensch Landstände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden Deutschen Recht ist in seinen Staaten nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf, und hat damit alle Privilegien, die Deutschen particularen Rechte, das bloß positive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es ist albern, wenn die Frömmelei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen, und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit seyn soll, muß eine Vernünftigkeit seyn.

2. Die positive Seite.

Der affirmative Inhalt dieses Philosophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbestimmung in dem, was gelehrt worden ist, sind, wie bei den Schottischen Philosophen und wie bei uns, Voraussetzungen von ursprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Mensch in sich habe: wie z. B. Wohlwollen und sociale Neigungen, die ausgebildet werden sollen. Die positive Quelle des Wissens überhaupt und des Rechts ist in die Menschenvernunft gesetzt und das allgemeine Bewußtseyn des Menschen, den gesunden Menschenverstand, nicht in die Form des Begriffs. Es ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, die es unendlich wichtig ist, daß sie Vorurtheile des Menschen seyen: Daß der Mensch in seinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menschenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienst, Talent, Tugend der wahre Adel sey u. s. f. Ein Hauptgesichtspunkt, unter den Deutschen vornehmlich, war, was die Bestimmung des Menschen ist, womit man die Natur des Geistes meinte; und allerdings ist über's Geistige auf diese zurückzugehen. Aber um diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt solche und solche Triebe. Das sind zwar Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie nicht in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohnehin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, seine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen. In Ansehung der Erkenntniß sind sehr abstracte Gedanken zu finden, — freilich immer so gut, und geistreicher als unsere, — die ihrem Inhalte nach concret seyn sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefaßt wurden, daß sie sich auch bald sehr ungenügend für das Abzuleitende zeigen. So: Daß die Natur ein Ganzes sey, Alles durch Gesetze bestimmt sey, durch ein Zusammenkommen verschiedener

Bewegungen, durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutschen, Baron von Holbach, in Paris geschrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philosophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau waren eine Zeit lang in seinem Cirkel; so sehr diese sich gegen das Bestehende empörten, so waren sie doch sonst sehr verschieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es sich in allgemeinen Vorstellungen herumwirft, die sich oft wiederholen; es ist kein Französisches Buch, denn die Lebhaftigkeit fehlt und die Darstellung ist matt.

Das große Ganze der Natur (le grand tout de la nature) ist das Letzte: „Das Universum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung" (wie bei Carteſius), „eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme, das große Ganze, das ist, was wir Natur nennen." [1] Es ist, wie was Aristoteles (s. Th. I, S. 261) von Xeno-

[1] Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Theil VIII, S. 62—63; Système de la Nature par Mirabaud (Londres, 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.

phanes sagt, er habe so in's Blaue hineingeschaut, d. i. in das Seyn. Alles ist nach Hollbach Bewegung, die Materie bewegt sich selbst: das Bier gährt, das Gemüth bewegt sich in den Leidenschaften.[1] „Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." Durch verschiedene Combinationen und Modificationen, durch ein verschiedenes Arrangement entsteht ein anderes Ding. „Die Materien sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung: die Moralisten Haß und Liebe, Freundschaft und Feindschaft." Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume.[2]

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch ist das noch „gefährlichere:" De la Nature, von Robinet. Darin herrscht ein ganz anderer, gründlicher Geist; häufig wird man vom tiefen Ernst ergriffen, der sich in dem Menschen zeigt. Er fängt so an: „Es ist ein Gott, d. h. eine Ursache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer ist Gott? Wir wissen es nicht, und sind dazu bestimmt, es für immer nicht zu wissen, in welche Ordnung der Dinge wir auch gestellt seyen. Wir können ihn nicht vollkommen erkennen, weil uns immer die Mittel dazu fehlen werden. Wir könnten noch über die Thüre unserer Tempel die Worte schreiben, welche man auf dem Altar las, den der Areopag ihm errichten

[1] Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 63—64; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

[2] Buhle, a. a. O., S. 64—65, 70; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 30—31; Chap. 3, p. 39—40; Chap. 4, p. 45—46; Chap. 7, p. 90—91.

ließ:" „„Dem unbekannten Gott."" Das ist dasselbe, was man heutigen Tags sagt: Es soll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen seyn. „Die Ordnung, die im Universum herrscht, ist ebenso wenig der sichtbare Typus seiner Weisheit, als unser Schwachsinn das Bild seiner Intelligenz." Diese erste Ursache aber, Gott, ist nun nach Robinet wirkend, hat die Natur erzeugt; so daß ihm die einzig mögliche Erkenntniß die der Natur ist. „Es giebt nur Eine Ursache. Die ewige Ursache, welche die Begebenheiten eine in die andere, so zu sagen, eingesamt (engrainé) hatte, damit sie unfehlbar nach ihrem Willen auf einander folgten, berührte am Anfang die unendliche Kette der Dinge. Durch diesen dauernden Eindruck lebt, bewegt und pflanzt sich (perpétue) das Universum fort. Aus der Einheit der Ursache folgt die Einheit der Thätigkeit, die nicht einmal ein mehr oder weniger zuzulassen scheint. Kraft dieses einzigen Acts geschieht Alles. Seitdem man die Natur studirt, hat man noch kein abgesondertes Phänomen, noch keine unabhängige Wahrheit gefunden, weil es keine giebt und keine geben kann. Das Ganze erhält sich durch das gegenseitige Entsprechen seiner Theile." [1] Die Thätigkeit der Natur ist Eine, wie Gott Einer ist.

Was nun näher als diese Thätigkeit gefaßt wird, ist, daß sich Keime in Allem entfalten: Ueberall sind organische Wesen, die sich hervorbringen; Nichts ist einzeln, Alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie. Robinet geht hier die Pflanzen, die Thiere, auch die Metalle, die Elemente, Luft, Feuer, Wasser u. s. w. durch: und sucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim ist, und wie auch die Metalle in sich organisirt seyen. „Das Beispiel des Polypen ist schlagend für das Belebtseyn (animalité) der kleinsten organischen Theile; denn der Polyp ist eine Gruppe von versammelten Polypen, deren jeder ein so wahrer Polyp ist, als er. Es bleibt bewiesen, daß aus dem-

[1] Robinet: De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3—4, p. 16—17.

selben Gesichtspunkte das Lebendige nur aus Lebendigen, das Thier aus kleinen Thieren, jedes bestimmte Thier aus Thierchen derselben Art, ein Hund aus kleinen Hunde-Keimen, der Mensch aus Menschen-Keimen besteht." Zum Beweise führt Robinet in einer „Recapitulation" an, daß „die thierischen Samen von Samenthieren wimmeln." Indem er dann jede eigentlich sogenannte Zeugung an die Mitwirkung beider Geschlechter knüpft, behauptet er, daß jedes Individuum innerlich oder auch in den äußern Organen Hermaphrodit sey. Von den Mineralien sagt er: „Ist man nicht gezwungen, als organische Körper alle diejenigen anzusehen, worin man eine solche innere Structur antrifft? Sie setzt durchaus einen Samen, Körner, Keime voraus, deren Entwickelung sie sind." Ebenso soll die Luft ihren Keim haben, der erst zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er sich mit Wasser, Feuer u. s. f. nährt: „Die Luft, als Princip, ist nur der Keim der Luft; indem sie sich in verschiedenen Graden mit Wasser und Feuer sättigt, wird sie allmählig durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurchgehen; sie wird zuerst Embryo, dann vollkommene Luft seyn." [1] Robinet nennt die einfache Form in sich, die substantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu sehr im Sinnlichen nachzuweisen sucht, so geht er doch von in sich concreten Principien, der Form an sich selbst, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt spricht er auch. Das Resultat der Betrachtung ist, daß Gutes und Uebel sich die Wage halten; dieses Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr sey, sagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, einem Angenehmen, einer Befriedigung liegt; Diesem müsse aber ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, dessen Aufhebung die Befriedigung ist. [2] Dieß ist nicht nur ein

[1] Robinet: De la Nature, T. I, P. II, Chap. 2, p. 156—157; Chap. 7, p. 166, 168; Ch. 9—11; Ch. 15, p. 202—203; Ch. 19, p. 217.

[2] Ibidem, T. I, P. I, Chap. 28, p. 138; Chap. 13, p. 70.

empirisch richtiger Gedanke, sondern er spielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerspruch ist.

3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit.

Das Resultat der Französischen Philosophie ist, daß sie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abstracte, sondern eine concrete. So setzte schon Robinet eine allgemeine organische Lebendigkeit und gleichförmige Weise des Entstehens: dieß Concrete nannte er Natur, über welche Gott gesetzt wird, aber als das Unerkennbare; alle Prädicate, die von ihm ausgesprochen würden, enthielten Unpassendes. Man muß zugeben, daß große Vorstellungen der concreten Einheit vorkommen, den abstracten metaphysischen Verstandesbestimmungen entgegengesetzt, z. B. die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der andern Seite ist aber das Hauptmoment bei diesen Philosophen, daß, was gelten soll, Gegenwart haben, und der Mensch bei allem Erkennen dabei seyn müsse, indem sie aller jenseitigen Autorität des Staats und der Kirche, in's Besondere dem abstracten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Die zwei Bestimmungen sind in aller Philosophie: Die Concretion der Idee, und die Präsenz des Geistes darin; mein Inhalt muß zugleich ein Concretes, Gegenwärtiges seyn. Dieses Concrete wurde Vernunft genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der größten Begeisterung und Wärme verfochten. Der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: „In diesem Zeichen wirst Du siegen," indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; so daß dieß Zeichen als der Inbegriff

und die Wurzel alles Uebels vorgestellt wurde. Sie haben so in anderer Gestalt die Luther'sche Reformation vollbracht. Dieß Concrete hatte mancherlei Formen: sociale Triebe im Praktischen, Gesetze der Natur im Theoretischen. Es ist der absolute Trieb vorhanden, einen immanenten Compaß in sich zu finden, d. i. im Menschengeist. Für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst seyn soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei seyn soll. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege selbst einseitig wurden. In diesem Bestreben nach Einheit, aber concreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretischen Seite ihrer Philosophie sind die Franzosen darum zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen, weil das Bedürfniß des Verstandes, als des abstracten Denkens, was aus einem festgehaltenen Princip die ungeheuersten Consequenzen ziehen läßt, sie getrieben hat, Ein Princip als das Letzte zu setzen, aber ein solches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen sie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moralische, als eine bloße Modification des Empfindens, zurückgeführt wird. Die Einheiten, welche die Franzosen hervorbrachten, wurden so einseitig.

a. Gegensatz von Empfinden und Denken.

Zu dieser Einseitigkeit gehört der Gegensatz von sentir und penser, oder auch, wenn man will, die Identität desselben, so daß Letzteres nur ein Resultat von jenem ist: ohne jedoch speculativer Weise diesen Gegensatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Diese Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewisser Rücksicht bei Locke dieß der Fall war, wird eine ausgebreitete Theorie. Robinet (De la Nature, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 257—259) kommt auch auf diesen Gegensatz, und bleibt dabei stehen, daß Geist und Körper

ungetrennt seyen, die Weise der Einheit aber unerklärlich. Das Système de la Nature (Tom. I, Chap. X, p. 177) zeichnet sich durch eine besonders flache Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus. Der Hauptgedanke ist: „Die abstracten Gedanken sind nur Weisen, wie unser inneres Organ seine eigenen Modificationen ansieht. Die Worte Güte, Schönheit, Ordnung, Intelligenz, Tugend u. s. w. bieten uns keinen Sinn dar, wenn wir sie nicht auf Gegenstände beziehen und anwenden, von denen unsere Sinne uns gezeigt haben, daß sie dieser Eigenschaften fähig sind, oder auf Weisen des Seyns und Handelns, die uns bekannt sind." So ging auch die Psychologie in Materialismus über, z. B. bei La Mettrie in seinem Werke L'homme machine: Aller Gedanke, alle Vorstellung habe nur Sinn, wenn sie als materiell gefaßt werde; nur die Materie existire.

b. Montesquieu.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Brust entgegengesetzt, den Trieb sich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, den Trieb zur Geselligkeit, welchen letzteren auch Pufendorf seinem Rechts-System zum Grunde gelegt hatte (s. oben, S. 400). Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat Montesquieu in seinem schönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire sagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Völker in diesem großen Sinne betrachtet, daß ihre Verfassung, Religion, kurz Alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

c. Helvetius.

Diese Zurückführung hat bei Helvetius diese Gestalt, daß, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dieß Eine Selbstliebe nannte, und sich durch geistreiche Analyse zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Gesetze, Rechtliches zum Grunde seiner

Construction nur Selbstliebe, Eigennutz habe, und darein sich auflöse.[1] Dieß Princip ist einseitig, obgleich das Ichselbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist mein Zweck; Ich muß dabei seyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, immer ein Sichselbstfinden verbunden; dieß Moment des Selbsts, die subjective Freiheit muß immer dabei seyn. Einseitig dieß genommen, so können Consequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine seyn kann.

d. Rousseau.

In Betreff auf das Praktische ist noch das Besondere zu bemerken, daß, wenn das Gefühl des Rechts, concreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glückseligkeit zum Princip gemacht wurde, dieß Princip allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte; aber bei solchem concreten, aus unserem Triebe oder innerem Anschauen geschöpften Inhalt, z. B. selbst einem religiösen, war der Gedanke selbst nicht der Inhalt. Nun aber kam auch dieß zum Vorschein, daß das reine Denken als Princip und Inhalt aufgestellt wird, wenn zwar wieder diesem Inhalt das wahrhafte Bewußtseyn seiner eigenthümlichen Form fehlte; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken sey. Wir sehen es im Felde des Willens, des Praktischen, des Rechtlichen hervorgehen, und so gefaßt, daß das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als Grundlage aufgestellt und in's Bewußtseyn gebracht wird, so daß der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann. Es ist dieß das, was Rousseau dann von Einer Seite über den Staat sagte. Er fragte nach dessen absoluter Berechtigung: Was ist die Grundlage des Staats? Das

[1] Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62—64; Chap. 2, p. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256—257.

Recht der Beherrschung und Verbindung, des Verhältnisses der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, faßt er auf der Einen Seite so auf, daß es geschichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. s. f. [1]

Zum Princip dieser Berechtigung aber macht Rousseau den freien Willen, und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet (Ch. IV, p. 12), daß der Mensch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menschen ist. Auf seine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Mensch ist. Nicht frei zu seyn, ist daher eine Verzichtleistung auf seine Menschenrechte, selbst auf seine Pflichten." Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten. Rousseau sagt also (Chap. VI, p 21): „Die Fundamental-Aufgabe ist, eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht zugleich die Person und das Eigenthum jedes Mitgliedes beschütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er sich dieser Verbindung anschließt, nur sich selbst gehorcht, und so frei bleibt, als vorher. Die Auflösung giebt der gesellschaftliche Vertrag;" er sey diese Verbindung, worin Jeder mit seinem Willen sey. Diese Principien, so abstract hingestellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei, dieß ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der That erst constituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit ist nicht die wirkliche; denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

Das Mißverständniß über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkühr eines Jeden genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich.

[1] Rousseau: Du contrat social (Lyon, 1790), Livre I, Chap. III, p. 8—9; Chap. IV, p. 10—11, 13—16.

Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben; sonst würde der Satz richtig seyn: „Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit." Der allgemeine Wille muß vielmehr der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist; der Staat ist also nicht eine solche Vereinigung, welche von der Willkühr der Einzelnen beschlossen wird. Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, ist dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtseyn komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sey der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille. Das Denken, nur als wollend, ist der Trieb, seine Subjectivität aufzuheben, Beziehung auf Daseyn, Realisirung seiner, indem ich mich als Existirendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist in Rousseau aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. Dieses giebt den Uebergang zur Kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Princip zu Grunde legte; das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen, und auf einen concreten Inhalt, den es in seinem Bewußtseyn hat.

D.

Deutsche Aufklärung.

Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie, in deren Definitionen, Axiomen und Beweisen ruhig herum: als sie nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den Locke'schen Empirismus hegten und pflegten;

auf der andern Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen bei Seite legten, sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten, und in die Aufklärung, so wie in die Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, — eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seyenden Dinge ist, daß sie bestimmt werden als nicht an sich, sondern für Anderes seyend; was ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige ist. Die Deutsche Aufklärung bekämpfte mit dem Principe der Nützlichkeit die Ideen. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte; sie zeigten eine steife Pedanterei und verständige Ernsthaftigkeit, ohne Geist. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen: Trödler, denen Alles gut genug ist und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzosen den Inhalt über der Form vergessen machte. Die Deutschen, die ehrlicher Weise die Sache recht gründlich machen, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, da ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich doch nichts beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung seyn kann; so bei Eberhard, Tetens u. s. f.

Andere, wie Nicolai, Sulzer und dergleichen, philosophirten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Litteratur und Kunst erhalten. Allein sie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aesthetischen — Lessing[1] hatte es ein seichtes Geschwätze genannt —: wie im Ganzen die Gedichte

[1] Sämmtliche Schriften, Bd. XXXIX. (Berlin u. Stettin, 1828.), S. 111—112.

Gellert's, Weisse's, Lessing's, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Dabei war vor der Kantischen Philosophie eigentlich das allgemeine Princip die Glückseligkeitslehre gewesen, die wir schon bei den Cyrenaikern (Th. I, S. 135) gesehen haben; und die Gesichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen galten bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte wesentliche Bestimmung. Von diesem Philosophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt, indem er ein Gespräch berichtet, das er mit Mendelssohn gehabt habe: es handelt sich darin vom Vergnügen an tragischen Gegenständen, welches sogar vermittelst der unangenehmen Empfindungen erweckt werden soll, die in einem Trauerspiel dargestellt sind:

„Herr Moses.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur comparative kleiner ist, als das Mißvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstands entspringt.

Ich.

Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die Bewegung (was ist diese Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. s. f.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. Es ist die Stärke der Bewegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten, und in Kurzem obsiegen.

Herr Moses.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muß die Lust die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unlust verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm seyn. Von dieser Art sind die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt." [1]

Mit solchem gehaltlosen, matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit philosophische Materien, in denen bei den Deutschen viel gearbeitet wurde, während die Franzosen sich wenig darum bekümmert haben. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, daß Eins nicht Drei seyn kann; gegen die Erbsünde, daß Jeder selbst seine Schuld tragen, seine Handlungen aus sich selbst gethan haben und für sie einstehen muß; ebenso gegen die Erlösung, daß ein Anderer nicht die Schuld der Strafe übernehmen kann; gegen Vergebung der Sünde, daß, was geschehen ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen. Einerseits sehen wir den gesunden Menschenverstand, die Erfahrung, die Thatsachen des Bewußtseyns, andererseits ist aber auch noch das Wolfische Metaphysiciren des trockenen, todten Verstandes im Schwange gewesen: so sehen wir sich Mendelssohn am gesunden Menschenverstand orientiren, ihn zur Regel machen.

Was eine Bewegung in diese zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die sich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der zufällige Streit Mendelssohn's mit Jacobi zuerst darüber, ob Lessing ein Spinozist gewesen und dann über die Lehre Spinoza's selbst. Es kam bei dieser Gelegenheit zu Tage, wie sehr Spinoza im Allgemeinen vergessen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde. Indem Jacobi

[1] Lessing's sämmtliche Schriften, Bd. XXIX, S. 122—123.

nun aber auf diese Weise mit dem Spinozismus zunächst unerwartet an einen ganz anderen Gehalt der Philosophie wieder erinnerte, so setzte er zwar für sich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verstand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, so wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegen; — bis Kant der Philosophie, die im übrigen Europa ausgegangen war, in Deutschland einen neuen Lebensanstoß gab.

Was nun diesen Uebergang zur neuesten Deutschen Philosophie betrifft, so sind, wie gesagt (S. 446, 451, 478), Hume und Rousseau die beiden Ausgangspunkte derselben. Cartesius setzt die Ausdehnung dem Denken, als dem schlechthin mit sich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld; aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbstständigkeit der beiden Seiten auf, und setzte ihre Einheit, Gott, als das Höchste. Gott ist als diese Einheit aber zunächst nur das Dritte; und er bestimmt sich weiterhin so, daß ihm keine Bestimmung zukomme. Wolf's Verstand des Endlichen, überhaupt dessen Schulmetaphysik und verständige Wissenschaft, dieß Ergehen im Beobachten der Natur, nachdem es in seiner Gesetzmäßigkeit, in seinem endlichen Wissen erstarkt ist, kehrt sich gegen das Unendliche und die concreten Bestimmungen der Religion, bleibt bei Abstractionen stehen in seiner theologia naturalis; denn das Bestimmte ist seine Domaine. Von nun an tritt aber ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche ist in die Abstraction oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt sie für das Frömmste, Berechtigste. Indem wir aber das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, Nicht-Erkennbares bestimmt sehen, so ist diese Einheit eine gedankenlose; denn sie ist über allem Denken, Gott nicht das Denken selbst. Dennoch ist diese Einheit als das absolut Concrete bestimmt, nämlich

als die Einheit von Denken und Seyn. Jetzt sind wir nun so weit gekommen, daß diese Einheit ein Solches sey, das schlechthin im Denken sey, dem Bewußtseyn angehöre: so daß die Objectivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles erscheint. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, dieß Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit seyn, immer ist das Setzen eines Concreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, so ist das Denken selbst als Princip aufgestellt. Das Princip der Freiheit ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens; dieses Princip der Freiheit ist auch ein in sich Concretes, wenigstens dem Princip nach an sich concret. So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem nun so ganz im Bereich des Bewußtseyns herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefaßt worden: so kann man dieß zugleich so nehmen, daß das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits außer dem Denken genommen; Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur sind endlich. Der Mensch hat sich damit ein Reich der Wahrheit geschaffen, außer welchem Gott gesetzt ist; so ist es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die subjective Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjectiv, — in der That die Subjectivität des Denkens. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefaßt hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen, und hat das Feld des Endlichen erweitert. Die Vernunft ist Ein und Alles, das zugleich die Gesammtheit von Endlichen ist; dieses Verhalten der Vernunft ist endliches Wissen und Wissen von Endlichem. Die Frage ist, da

dieß Concrete festgesetzt ist (nicht die metaphysischen Abstractionen), wie es sich in sich ausbilde: und dann, wie es wieder zur Objectivität komme, oder seine Subjectivität aufhebe, d. h. wie Gott durch das Denken wieder herbeizuschaffen ist, der früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Dieses haben wir in der letzten Periode zu betrachten: bei Kant, Fichte und Schelling.

Dritter Abschnitt.

Neueste Deutsche Philosophie.

In der Kantischen, Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letztern Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; die Folge dieser Philosophien enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen in der Philosophie der Geschichte begriffen wird, haben nur zwei Völker Theil genommen, das Deutsche und das Französische, so sehr sie entgegengesetzt sind, oder gerade, weil sie entgegengesetzt sind. Die anderen Nationen haben innerlich keinen Theil daran genommen: wohl aber politisch, sowohl ihre Regierungen, als auch die Völker. In Deutschland ist dieß Princip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt; was dagegen in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten ist, erscheint als eine Gewaltsamkeit äußerer Umstände und eine Reaction dagegen. Die Aufgabe der neuesten Deutschen Philosophie bestimmt sich aber dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche die Grundidee der Philosophie überhaupt ist, jetzt selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfassen (s. oben, S. 437). Die Kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstracte Absolutheit der Vernunft im

Selbstbewußtseyn zum Resultate, und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit zur Folge gehabt, die im Kritischen und Negativen bleibt, und für etwas Positives sich an Thatsachen des Bewußtseyns und an das Ahnden hält, auf den Gedanken aber Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt; andererseits jedoch entsprang aus ihr die Fichte'sche Philosophie, welche das Wesen des Selbstbewußtseyns als concrete Ichheit speculativ erfaßt, aber über diese subjective Form des Absoluten nicht hinauskommt: von welcher die Schelling'sche Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft, und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müssen wir hier vorher auch noch von Jacobi sprechen, dessen Philosophie mit der Kantischen gleichzeitig ist; und in Beiden zeigt sich dieß Hinausgehen über die vorige Periode. Auch das Resultat ist im Ganzen bei Beiden dasselbe; nur ist Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Die äußerliche Anregung kam bei Jacobi mehr von der Französischen Philosophie, mit der er sehr vertraut war, und von der Deutschen Metaphysik, während Kant mehr von der Englischen Seite, eben dem Hume'schen Scepticismus, anfing. Jacobi, in seinem, wie wir es auch bei Kant sehen, negativen Verhalten, hat mehr das Objective der Erkenntnißweise vor sich gehabt und betrachtet; denn er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Absolute zu erkennen: das Wahre müsse concret, präsent, nicht aber endlich seyn. Kant betrachtet nicht den Inhalt, sondern erkannte das Erkennen als subjectiv: und erklärte es aus diesem Grunde für unfähig, das an und für sich Seyende zu erkennen. Bei Kant ist das Erkennen also nur ein Erkennen von Erscheinungen, nicht weil die Kategorien nur beschränkt und endlich, sondern weil sie subjectiv sind. Bei Jacobi ist dagegen dieß die Hauptsache, daß die Kategorien nicht

nur subjectiv sind, sondern daß sie selber bedingt sind. Dieß ist ein wesentlicher Unterschied beider Ansichten, wenn sie auch im Resultat übereinkommen.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düsseldorf geboren, stand in Bergischen und nachmals in Baierschen Diensten. In Genf und Paris hat er sich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. Jacobi ist vom edelsten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geschäften des Staats gelebt hat. In Düsseldorf trat er in ein öffentliches Amt, welches zur Administration der ökonomisch-finanziellen Partie gehörte. Mit der Französischen Revolution wurde er außer Activität gesetzt. Als Baierscher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte; denn in Napoleonischen Zeiten wurden die Protestanten als demagogisch verschrieen. Bis an's Ende seines Lebens lebte er in München, woselbst er 1819 am 10. März starb. [1]

Im Jahre 1785 gab Jacobi Briefe über Spinoza heraus, die 1783 geschrieben wurden, aus der äußern Veranlassung des schon oben (S. 481) angedeuteten Streits mit Mendelssohn: wie Jacobi denn überhaupt in allen seinen Schriften nicht systematisch, sondern nur in Briefen philosophirt hat. Als Mendelssohn nämlich eine Lebensbeschreibung Lessing's machen wollte, ließ Jacobi ihm sagen, ob es ihm bekannt sey, daß „Lessing ein Spinozist gewesen" (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 39–40). Mendelssohn wurde darüber ungehalten, und dieß veranlaßte eben den Briefwechsel. Im Verfolg des Streites zeigte es sich, daß diejenigen, welche sich für Männer vom Fach der Philosophie und vom Monopol der Freundschaft Lessings hielten, wie Nicolai, Mendelssohn u. s. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte sich bei ihnen nicht

[1] Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 406, S. 531; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III, §. 145, S. 317; Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. III.

nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Ignoranz: bei Mendelssohn z. B. selbst über das äußerlich Historische der Spinozistischen Philosophie, wie viel mehr noch über das Innere (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91). Daß Jacobi Lessing für einen Spinozisten ausgab und die Franzosen heraushob, — dieser Ernst kam den Herren wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter. Sie — selbstgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wissen wolle, und von solchem „todten Hund" wie Spinoza (vergl. ebendas., S. 68). Bei dieser Gelegenheit kam es nun zu Erklärungen, in denen Jacobi seine philosophischen Ansichten näher entwickelte.

Mendelssohn stand Jacobi so gegenüber, daß Mendelssohn auf dem Erkennen bestand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das wahre Wesen setzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage." [1] Damit trieb er sich herum. So enthält sein Beweis vom Daseyn Gottes eben diese Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit schlechthin gedacht werden müsse und ein Denkendes voraussetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden ist. „Was kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich seyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens auf, daß jenes Etwas möglich oder wirklich sey, so ist dieß Etwas selbst aufgehoben." Der Begriff der Sache ist ihm also das Wesen. „Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen. Es muß also ein denkendes Wesen oder einen Verstand

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza (Zweite Ausgabe, 1789), S. 85—86 (Werke, B. IV, Abth. 1, S. 110).

geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenste denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott." [1] Wir sehen hier einerseits eine Einheit des Denkens und Seyns, andererseits die absolute Einheit als unendlichen Verstand: jenes das Selbstbewußtseyn, das nur als endliches begriffen ist. Die Wirklichkeit, das Seyn hat seine Möglichkeit im Denken, oder seine Möglichkeit ist das Denken; es ist nicht ein Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit bleibt in der Wirklichkeit bei sich.

Jacobi steht dieser Forderung des Denkens so gegenüber, — und dieß ist sein philosophischer Hauptgedanke nach Einer Seite, — daß jeder Weg der Demonstration zum Fatalismus, Atheismus und Spinozismus führt, [2] Gott also als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes vorstelle; denn Begreifen heiße, seine Abhängigkeit aufzeigen. Jacobi behauptet also, das vermittelte Wissen überhaupt bestehe darin, eine Ursache von Etwas anzugeben, welches wieder eine endliche Wirkung habe u. s. w.; so daß ein solches Erkennen sich durchaus nur aufs Endliche beziehen könne.

Näher sagt Jacobi hierüber erstens: „Die Vernunft" — später, wo er Vernunft und Verstand unterschied (wovon nachher) [3] setzte er dafür Verstand [4] — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen. Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteste, ganz allgemeine ist immer Gott. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den

[1] Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Th. VIII, S 386—387; Mendelssohn's Morgenstunden, (Zweite Ausgabe, 1786), S. 293—296.

[2] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, IV. Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216).

[3] S. unten, S. 494—495.

[4] Jacobi's Werke, B. II, S. 7 flg.; S. 221, Anmerkung.

Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen: die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe, sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem Daseyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten sind erkannt, begriffen, wenn sie darauf zurückgeführt, objectiv vernichtet sind." Dieß ist nun allerdings das endliche Erkennen überhaupt: von etwas Bestimmtem seine bestimmten Bedingungen angeben, es als ein von einer andern Ursach Hervorgebrachtes aufzeigen; so daß jede Bedingung wieder ein Bedingtes, Endliches ist. Jacobi fährt fort: „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung, und ihr speculatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identischen. Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur" (d. h. Endlichkeiten), „und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist: nämlich mannigfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseyns."[1]

Jacobi nimmt aber auch zweitens die Vernunft schon hier in einem umfassendern Sinne, und sagt dann: „Versteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419 —421, und Anmerkung (Werke, B. IV, Abth. 2, S. 149—151).

ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat." Damit hängt nun zusammen Jacobi's Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menschen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann. Wir haben von seinem Daseyn dieselbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben. Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind." Ein ganz Anderes aber wäre, abgesehen von diesem praktischen Zwecke, das Unbedingte erkennen zu wollen. Hier bemerkt indessen Jacobi: „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß ist es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches, Daseyn auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß: so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte, unbedingte Be-

dingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Außernatürlichen — möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu seyn, es muß selbst Bedingungen bekommen; und das absolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse."[1] Dieß ist widersprechend.

So geht Jacobi von hier aus zu seinem zweiten Hauptsatze über: „Das Unbedingte wird das Uebernatürliche genannt. Da nun Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache. — Es ist! Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: Den Gott."[2] Gott, als das Allgemeine, Wahre, ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der Macht, Weisheit u. s. f. Daß Gott ist, ist aber bei Jacobi nicht an und für sich wahr; denn zum Erkennen gehört sein objectives Anundfürsichseyn, aber er soll nicht erkannt seyn. Es ist also nur Thatsache meines Bewußtseyns, daß Gott außer meinem Bewußtseyn selbstständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewußtseyn gesetzt, die subjective Haltung des Denkens ist also bei Jacobi Hauptmoment. Das Bewußtseyn von Gott, das in unserem Bewußtseyn ist, ist aber so beschaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft ist, daß er ist. Das Seyn des Uebernatürlichen, Uebersinnlichen, zu dem das Denken des Menschen über das Natürliche und Endliche hinausgeht, ist Jacobi so gewiß, als er selbst. Diese Gewißheit ist identisch mit seinem Selbstbewußtseyn: so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 35). Indem er so in's Selbstbe-

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 422—426 (S. 151—155).

[2] Ebendaselbst, S. 426—427 (S. 155—156).

wußtseyn zurückgeht, so ist das Unbedingte nur auf unmittelbare Weise für uns; dieß unmittelbare Wissen hat nun Jacobi (Werke, Bd. II, S. 3—4) Glauben, innere Offenbarung, genannt: daran kann im Menschen appellirt werden. Gott, das Absolute, Unbedingte, kann nach Jacobi nicht bewiesen werden. Denn Beweisen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Absolutes, Gott u. s. f. wäre so nicht ein Absolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 7). Dieß unmittelbare Wissen von Gott ist hier der Punkt, der in der Jacobi'schen Philosophie festgesetzt ist; Kant's und Jacobi's Glauben sind aber verschieden. Bei Kant ist es ein Postulat der Vernunft, die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es für sich als unmittelbares Wissen vorgestellt.

Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren intellectuellen Wissen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem andern Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt.[1] Der Glauben im theologischen Sinn ist Glauben an Etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut. Dieß ist der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt ist, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die Jacobi'schen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wissen

[1] Vergl. Jacobi's Werke, Bd. III, S. 277.

dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird: und dann sprechen sie über Vernunft, Philosophie u. s. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat das unmittelbare Wissen die Meinung, daß Jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.

Unter Vernunft versteht man jedoch nur einerseits die vermittelte Erkenntniß: und andererseits gerade die intellectuelle Anschauung selbst, die von Thatsachen spricht (s. oben, S. 489—491). Es ist in dieser Rücksicht ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wissen und Offenbaren der anundfürsichseyenden Wahrheit ist, da der Verstand das Offenbaren des Endlichen ist (Jacobi's Werke, Bd. II, S. 8—14, 101). „Wir bestanden auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen: eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und eines andern, durch ein unsichtbares, dem äußern Sinn auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — allgemein — Vernunft genannt worden. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, — wider den ist nicht zu streiten" (Jacobi's Werke, B. II, S. 74, 76). Aber unter Glauben begreift Jacobi dann auch wiederum Alles, was für mich die Unmittelbarkeit des Seyns hat: „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben; wir werden andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben solcher Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. Wir erhal-

ten durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur." [1] So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, für anderen Inhalt jeglicher Art gebraucht; dieß ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir Beide mit einander, ob sie so himmelweit unterschieden sind, als diese meinen, die sie so entgegensetzen. Einerseits ist dem Glauben das absolute Wesen unmittelbar; das glaubende Bewußtseyn fühlt sich davon durchdrungen, als von seinem Wesen: es ist sein Leben, es setzt sich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das absolute Wesen; es ist ihm das absolute Denken, absoluter Verstand, reines Denken: d. h. aber, es ist ebenso unmittelbar es selbst. Andererseits hat dem Glauben die Unmittelbarkeit des absoluten Wesens zugleich die Bedeutung eines Seyns: es ist, und ist ein Anderes als Ich. Ebenso dem Denkenden: es ist ihm absolutes Seyn, Wirkliches an sich selbst, und Anderes als das Selbstbewußtseyn oder das Denken als endlicher Verstand, wie es genannt wird. Was ist es nun, warum sich Glauben und Denken nicht verstehen, eins sich im andern nicht erkennt? Erstens hat der Glaube kein Bewußtseyn darüber, daß er ein Denken ist, indem er das absolute Bewußtseyn eins mit ihm als Selbstbewußtseyn setzt und im Innern unmittelbar von demselben weiß. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; nur ist sie in seinem Bewußtseyn als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit seiner bewußtlosen Substanz. Zweitens ist im Denken das Fürsichseyn enthalten; diesem setzt der Glaube jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. Das Denken hat dagegen das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes: die

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (S. 211).

Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seyns, des Lebens. Auf der Spitze dieser Abstraction stehen sich Beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns setzt, und der Materialismus der es als gegenwärtige Materie (s. oben, S. 458—459): dort in Glauben und Denken als positives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewußtseyns, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, als Jenseits, oder zugleich als seyend für das Selbstbewußtseyn. So sind Glauben und Denken Beide Wissen. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir Denken, das besondere nennen wir Anschauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Bestimmungen nennen wir Verstand. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken, dahin gehört aber auch z. B. das religiöse Gefühl; das Thier hat es nicht, denn es hat kein menschliches Gefühl: und sofern dieß Gefühl religiös ist, ist es als Gefühl eines Denkenden, und die Bestimmung dieses Gefühls nicht Bestimmung eines natürlichen Triebes u. s. f., sondern allgemeine Bestimmung. Gott also, wenn er auch nur gefühlt und geglaubt wird, ist doch das Allgemeine, ganz abstract genommen, — selbst in seiner Persönlichkeit die absolut allgemeine Persönlichkeit.

Wie Denken und Glauben so eins sind, so verhält es sich nun auch mit dem Gegensatze des vermittelten und unmittelbaren Wissens. Wesentlich ist vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das Allgemeine ist. Aber das abstract unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; der unmittelbare Mensch weiß in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde nicht das Allgemeine. Die Kinder, die Eskimo's u. s. f. wissen von Gott nichts: oder was der natürliche Mensch davon weiß, ist nicht, wie es seyn soll. Die Aegypter haben so unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochs, eine Katze ist, und die Inder wissen noch jetzt mehr dergleichen. Wenn dagegen der Mensch dazu gekom-

men ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, d. h. als einem Geistigen, so ist leicht einzusehen, daß dieß als unmittelbar behauptete Wissen wesentlich erst ein durch Lehre, durch lang fortgesetzte Bildung vermitteltes Resultat ist. Erst vermittelst der Erhebung über das Natürliche kommt der Mensch zum Bewußtseyn des Höhern, zum Wissen des Allgemeinen; dann weiß er zwar unmittelbar, aber er ist nur durch die Vermittelung dazu gekommen. Ich denke, und weiß so von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken ist der Proceß in sich selbst, ist Bewegung und Lebendigkeit. Alle Lebendigkeit ist Proceß in sich, ist vermittelt, — um so mehr die geistige Lebendigkeit; denn sie ist dieß, von Einem zum Andern überzugehen, nämlich vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geistigen. Es ist so ein Mangel an der einfachsten Reflexion, nicht zu wissen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. Wenn man das unmittelbare Wissen gelten läßt, so hat es Jeder nur mit sich zu thun: Dieser weiß dieß, Jener jenes; Alles ist dann gerechtfertigt und gebilligt, selbst das Schlechteste, Irreligiöseste u. s. f. Dieser Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit ist so eine sehr dürftige und ganz leere Bestimmung: es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahrhaften Gegensatz zu halten; es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas seyn könne für sich, ohne Vermittelung in sich. Wenn die Bestimmung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, zu der die Philosophie bei Jacobi herabgefallen ist, daß nämlich die Unmittelbarkeit als das Absolute gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die Kantische Philosophie ist die kritische Philosophie; aber man hat es aus ihr vergessen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien (und die Unmittelbarkeit ist eine solche) ausmachen kann. Was den Ge-

gensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen unmittelbar seyn; aber alles unmittelbare Wissen ist auch in sich vermittelt. Dieß wissen wir in unserem Bewußtseyn, und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von America, und doch ist dieß Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in America und sehe den Boden, so mußte ich erst hinreisen, Columbus mußte es erst entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. s. f.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist somit ein Resultat von unendlich vielen Vermittelnngen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypotenuse; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin davon überzeugt durch die Vermittelung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt; und die Philosophie thut nichts, als dieß zum Bewußtseyn zu bringen, — die Vermittelung aufzuzeigen, die der Sache nach schon darin erhalten ist, z. B. in der Religion u. s. f.

Die Jacobi'sche Philosophie, indem sie ausspricht: „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen," ist utiliter acceptirt worden; man hat es leichter gehabt, als mit Kant. Das Erkennen ist aber noch ganz anderer Art, als, was Jacobi so nennt; gegen das endliche Erkennen ist sein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wissen ist nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt bestimmt in sich sey, d. h. als concret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wissen ist es aber der Fall, daß von Gott nur dieß gewußt wird, daß er ist. Denn sollte es Bestimmungen von Gott geben, so müßten sie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; und auch ihr Erkennen wäre wieder nur Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt also nur die unbestimmte Vorstellung von Gott, ein „Ueber mir," ein bestimmungsloses Jenseits übrig. So ist dieß dasselbe Resultat, als die Aufklärung, — das höchste Wesen ist das Letzte, wie bei der Französischen Philosophie und bei Kant: nur noch mit der Meinung, als ob diese Leerheit die höchste Philosophie

wäre. Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt ist, so liegt in dem Satze, daß der menschliche Geist unmittelbar von Gott weiß, immer das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menschlichen Geistes ist; in ihr ist die Quelle des Wissens von Gott, und alle Aeußerlichkeit der Autorität ist so in diesem Princip aufgehoben. Hiermit ist das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geistes errungen; und es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geistes, wonach er in sich bei sich ist, anerkannt ist, daß er in sich dieß Bewußtseyn hat. Dieß ist aber nur abstract; denn das Weitere ist, daß das Princip der Freiheit wieder gereinigt werde und zu seiner wahrhaften Objectivität komme, damit nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, als wahr gelte. Nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, erhält das Princip aber diese Objectivität, die von der bloßen Subjectivität unabhängig und an und für sich ist: so jedoch, daß die Freiheit des Geistes respectirt bleibt. Der eigene Geist muß dem Geiste Zeugniß geben, daß Gott der Geist ist; der Inhalt muß der wahrhafte seyn. Aber dieß constatirt sich nicht dadurch, daß es *mir* geoffenbart, versichert wird. Dieß ist der Standpunkt; und wir haben so das Mangelhafte desselben und das Große des Princips, das darin liegt, gesehen.

B. Kant.

Die Erscheinung der Kantischen Philosophie, die ausführlicher zu betrachten ist, ist hiermit gleichzeitig. Während Carteſius die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns setzte, haben wir jetzt das Bewußtseyn des Denkens in seiner Subjectivität: d. i. einmal als Bestimmtheit gegen die Objectivität; dann als Endlichkeit und Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Das abstracte Denken, als die eigene Ueberzeugung, ist das Feste; seine Erfüllung ist die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung aber wiederum das formelle Denken und Schließen. Kant kehrt zum

Standpunkt des Sokrates zurück: wir sehen bei ihm die Freiheit des Subjects, wie bei den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist jetzt höher gestellt. Es wird gefordert für das Denken die unendliche Bestimmung zum Concreten, die Erfüllung mit der Regel der Vollkommenheit: d. i. daß der Inhalt selbst sey die Idee, als Einheit des Begriffs und der Realität. Bei Jacobi kommt erstens das Denken, die Demonstration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; zweitens auch wenn Gott der metaphysische Gegenstand ist, so ist die Demonstration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; drittens das Unbedingte, was denn doch unmittelbar gewiß ist, ist nur im Glauben, ein subjectiv Festes, aber Unerkennbares, d. h. ein Unbestimmtes, Unbestimmbares, somit Unfruchtbares. Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist dagegen erstens, daß das Denken durch sein Raisonnement dahin kam, sich nicht als zufällig, sondern vielmehr in sich selbst als absolut Letztes aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und das zum Unendlichen Emporführende. Das Denken erfaßte sich als Alles in Allem, als absolut entscheidend; für seine Ueberzeugung ist nichts Aeußeres eine Autorität, sondern alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. Dieses sich in sich selbst bestimmende, concrete Denken ist zweitens aber als etwas Subjectives aufgefaßt worden; und diese Seite der Subjectivität ist die Form, die in der Jacobi'schen Ansicht vorzüglich die herrschende ist: daß das Denken concret sey, hat Jacobi dagegen mehr auf der Seite gelassen. Beide Standpunkte bleiben Philosophien der Subjectivität: indem das Denken subjectiv ist, so wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseyende zu erkennen. Gott ist bei Kant einerseits in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußern, wie Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht, und Gott nicht gefunden; noch in der innern, — die Mystiker, Schwärmer können freilich allerhand, und ebenso Gott, d. i. das Un-

endliche, in sich erfahren. Andererseits schließt Kant auf Gott, der ihm eine Hypothese zur Erklärung, ein Postulat der praktischen Vernunft ist. In dieser Rücksicht gab dann aber ein anderer Französischer Astronom dem Kaiser Napoleon zur Antwort: Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist hiernach die Anerkennung der Freiheit. Schon Rousseau hat in der Freiheit das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Princip, nur mehr nach theoretischer Seite. Die Franzosen fassen es nach der Seite des Willens auf; denn nach ihrem Sprichwort heißt es: Il a la tête près du bonnet. Frankreich hat den Sinn der Wirklichkeit, des Fertigwerdens; weil die Vorstellung da unmittelbarer in Handlung übergeht, so haben sich die Menschen dort praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr die Freiheit nun aber auch in sich concret ist, so wurde sie doch daselbst als unentwickelt in ihrer Abstraction an die Wirklichkeit gewendet; und Abstractionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewußtseyns für sich in Anspruch genommen, ist aber nur theoretischer Weise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der Deutsche Kopf aber eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen, und operirt innerhalb seiner.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf: wurde 1770 Professor der Logik, und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt (Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 380, S. 465—466), ohne aus seiner Vaterstadt hinausgekommen zu seyn.

Indem nun bei Wolf das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war, und sich so faßte: so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich

in seiner Macht, und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alle Existenz, alles Thun und Lassen etwas Nützliches seyn sollte, d. h. eben das Ansich aufgehoben und Alles nur für ein Anderes seyn sollte; und dasjenige, für welches Alles seyn sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtseyn über dieß Thun, in abstracter Weise, ist die Kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff ist es also, den wir durch sie in Deutschland hervortreten sehen, so daß in das Selbstbewußtseyn alle Wesenheit falle: den Idealismus, der dem Selbstbewußtseyn alle Momente des Ansich vindicirt, aber selbst zuerst noch mit einem Gegensatze behaftet bleibt, indem er dieses Ansich noch von sich unterscheidet. Oder die Kantische Philosophie führt die Wesenheit zwar in das Selbstbewußtseyn zurück, kann aber diesem Wesen des Selbstbewußtseyns, oder diesem reinen Selbstbewußtseyn doch keine Realität verschaffen, noch in ihm selbst das Seyn aufzeigen; sie begreift das einfache Denken als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht; sie weiß über die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht Meister zu werden, beschreibt die Vernunft sehr gut, thut dieß aber auf eine gedankenlose, empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt. Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne; sie führt das Wissen in das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn hinein, hält es aber auf diesem Standpunkte als subjectives und endliches Erkennen fest. Wenn sie also zwar schon die unendliche Idee berührt, ihre formellen Bestimmungen ausspricht und zur concreten Forderung derselben kommt: so verwirft sie dieselbe doch wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloß Subjectiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objectiven Dogmatismus, ein Ende gemacht,

in der That aber dieselbe nur in einen subjectiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtseyn, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt, und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben. Erschwert wird ihr Studium durch die Breite, Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der sie dargestellt ist. Indessen hat diese Breite auch den Vortheil, daß, indem Dasselbe oft wiederholt wird, man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die Kantische Philosophie hat erstens eine unmittelbare Beziehung auf das, was oben (S. 447) von Hume angeführt worden. Der allgemeine Sinn der Kantischen Philosophie ist nämlich der, sogleich von Haus aus zuzugeben, daß solche Bestimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seyen, wie schon Hume gegen Locke gezeigt hat. Während aber Hume dann überhaupt gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien, Jacobi gegen ihre Endlichkeit: so geht Kant nur gegen ihre Objectivität, in dem Sinne, als seyen sie in den äußern Dingen selbst vorhanden, obzwar er sie als objectiv im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen behauptet, wie die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft zeigen.[1] Das Factum, daß wir Allgemeinheit und Nothwendigkeit verlangen, als welche erst das Objective ausmachen, läßt Kant also wohl bestehen. Aber wenn Allgemeinheit und Nothwendigkeit nun nicht in den äußern Dingen sind, so ist die Frage: Wo sind sie zu finden? Hier sagt Kant dann gegen Hume, sie müssen a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in dem Denken als selbstbewußter Vernunft; ihre Quelle ist das Subject, Ich in meinem Selbstbewußtseyn.[2] Dieß ist der einfache Hauptsatz der Kantischen Philosophie.

Die Kantische Philosophie wird zweitens auch kritische

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft (Sechste Aufl., Leipzig 1818), S. 4, 11, 13, 93.

[2] Ebendaselbst, S. 3—5.

Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu seyn; vor dem Erkennen müsse man nämlich das Erkenntnißvermögen untersuchen. Das ist dem gesunden Menschenverstand plausibel, und ein Fund für ihn gewesen. Das Erkennen wird dabei vorgestellt als ein Instrument, als eine Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen: ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Thätigkeit seines Instruments erkennen. Man müsse sehen, ob dasselbe fähig sey, das zu leisten, was gefordert wird, — den Gegenstand zu packen; man müsse wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Aenderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln. [1] Dieß sieht so aus, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Ferner ist dabei die Forderung diese: Man soll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt. Denn das Erkenntnißvermögen untersuchen heißt, es erkennen: wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne. Da also die Untersuchung des Erkenntnißvermögens selbst erkennend ist, so kann es bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dieß ist, — nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist; es geht ihm dann, wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch und sie merken es nicht. Immer ist es ein großer und wichtiger Schritt Kants, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben.

Diese Kritik des Erkennens betrifft einerseits das empirische Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe sich auf Erfahrung: andererseits die mehr metaphysicirende Art des Wolf'schen und Deutschen Philosophirens überhaupt, welches auch die Wendung genommen hatte, nach der mehr empirischen Manier zu verfah-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede, S. XVIII—XIX.

ren, die geschildert ist; sich jedoch auch unterschieden gehalten hat von dem bloß empirischen Verfahren, indem seine Hauptthätigkeit darin bestanden hat, den Gedankenbestimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. s. f., Verstandesbestimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raisonniren. Gegen Beides ist zunächst die Kantische Philosophie gerichtet. Den Bestimmungen der Wolfischen Metaphysik nimmt Kant die sachliche Bedeutung, und zeigt, wie sie bloß dem subjectiven Denken zugeschrieben werden müssen. Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, den Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse. Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glückseligkeitslehre, indem der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisiren soll, in der Moral als eine Befriedigung seiner Triebe aufgefaßt worden ist. Auch hiergegen hat Kant nun richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft sey, eine Bestimmung durch Natur, somit ohne Freiheit. Aber weil das Vernunftprincip Kants formal war, und seine Nachfolger von der Vernunft aus nicht weiter konnten, dennoch aber die Moral einen Inhalt erhalten sollte: so sind Fries und Andere wieder Glückseligkeitslehrer, hüten sich jedoch, es so zu heißen.

Was drittens das Verhältniß der Kategorien zu dem Stoffe betrifft, der durch die Erfahrung gegeben ist: so liegt nach Kant in den subjectiven Bestimmungen des Denkens, z. B. der Ursach und Wirkung, schon für sich selbst die Anlage, die Unterschiede jenes Stoffes zu verknüpfen. Das Denken nennt Kant insofern die synthesirende Thätigkeit, und er stellt die Frage der Philosophie daher auch so: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ [1] Urtheil heißt Verknüpfung von Gedan-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 8—9, 75—77, 15.

kenbestimmungen, wie Subject und Prädicat. Synthetische Urtheile a priori sind nichts Anderes als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst, oder der absolute Begriff, d. h. nicht durch Erfahrung, sondern durch das Denken gegebene Beziehungen unterschiedener Bestimmungen, wie Ursach und Wirkung u. s. f. Ebenso ist Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also a priori, d. h. im Selbstbewußtseyn. Indem Kant aufzeigt, daß das Denken synthetische Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden, so zeigt er das Denken als in sich concret auf. Die Idee, die darin liegt, ist groß, erhält aber andererseits wieder einen ganz gemeinen Sinn; denn die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz roher, empirischer Ansichten, und kann auf nichts weniger Anspruch machen, als auf Wissenschaftlichkeit der Form. Es ist ein Mangel an philosophischer Abstraction in der Darstellung vorhanden, und in gemeinster Weise gesprochen; und von der barbarischen Terminologie nicht weiter zu sprechen, bleibt Kant innerhalb der psychologischen Ansicht und empirischen Manier eingeschlossen.

Kant nennt nun (Kritik d. reinen Vernunft, S. 19), um nur ein Beispiel seiner barbarischen Ausdrücke anzuführen, seine Philosophie deßhalb Transscendental-Philosophie: d. h. ein System von Principien der reinen Vernunft, die das Allgemeine und Nothwendige in dem selbstbewußten Verstande aufzeigen, ohne sich mit Gegenständen zu beschäftigen, noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit sey; dieß wäre transscendent. Transscendent und transscendental ist sonach genau zu unterscheiden. Die transscendente Mathematik ist die, in der die Bestimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird: in dieser Sphäre der Mathematik sagt man z. B., der Kreis besteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgestellt als gerade, und indem so das Krumme als Gerades vorgestellt wird, so geht dieß über die geometrische Bestimmung hinaus, ist damit transscendent. Die Transscendental-Philosophie bestimmt

Kant dagegen so, daß es nicht eine Philosophie sey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre: sondern im subjectiven Denken, im Bewußtseyn die Quellen aufzeigt von dem, was transscendent werden kann. Transscendent würde das Denken also seyn, wenn die Bestimmungen von Allgemeinheit, Ursach und Wirkung vom Object ausgesagt würden; denn man würde damit vom Subjectiven in ein anderes Gebiet transscendiren. Dazu sind wir dem Resultat nach nicht berechtigt, aber schon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb seiner betrachten. Wir wollen also nicht die Bestimmungen in ihrem objectiven Sinne betrachten, sondern insofern das Denken die Quelle solcher synthetischen Beziehungen ist; das Nothwendige und Allgemeine erhält hier also die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnißvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, das Ding-an-sich; so daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine subjective Bedingung des Erkennens ist, die Vernunft aber mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt.[1] Denn sie hat als Subjectivität, zur Erkenntniß, der Anschauung und Erfahrung nöthig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Dieß sind, wie es Kant nennt, die „Bestandstücke" derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch gegebene.[2] Wenn die Vernunft für sich seyn will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will: so wird sie transscendent, sie überfliegt die Erfahrung, weil sie des andern Bestandstücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinnste. Sie ist daher im Erkennen nicht constitutiv, sondern nur regulativ; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widersprüche geräth. Im Praktischen nur ist die Vernunft constitutiv. Die Kritik der Ver-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 255—256.

[2] Ebendaselbst, S. 107.

nunft ist mithin eben dieß, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Erkenntniß, und die Principien derselben, ihre Grenze und Umfang, damit sie nicht übersliegend wird.[1] Dieß ist das Allgemeinste, was wir nunmehr in seinen einzelnen Theilen ausführen wollen.

Hierbei nimmt Kant den Weg, daß er erstens die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Er untersucht zweitens den Willen, als Selbstverwirklichung: drittens die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit er es da bringt, werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist aber die Hauptsache.

1. Was nun erstens die theoretische Philosophie betrifft, so geht Kant in der Kritik der reinen Vernunft psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich, indem er die Hauptstufen des theoretischen Bewußtseyns beschreibt. Das erste Vermögen ist die Sinnlichkeit überhaupt: das zweite der Verstand: das dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln, und mit Nothwendigkeit fortzugehen.

a. Den Anfang dieses Transscendentalen macht das Aprioriſche der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Die Beurtheilung derselben nennt Kant transscendentale Aesthetik. Jetzt heißt Aesthetik die Kenntniß des Schönen. Hier ist es aber die Lehre von der Anschauung nach der Seite ihrer Allgemeinheit, d. h. nach dem, was von ihr dem Subject als solchem zukommt. Anschauung, sagt Kant, ist die Erkenntniß eines uns durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes: Sinnlichkeit aber die Fähigkeit, durch Vorstellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anschauung findet sich nun nach Kant allerhand Inhalt: wobei

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498; Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga, 1797), S. 254; Kritik d. Urtheilskraft (3. Aufl. Berlin, 1799), Vorrede, S. V.

er zuerst die Empfindung als äußerliche, wie Roth, Farbe, Hartes u. s. f.; und innere, wie das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses u. s. f. unterscheidet. Er sagt: Solcher Inhalt macht das Eine Bestandstück aus, und gehört dem Gefühle an; alles dieses ist ein Subjectives, und nur subjectiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst enthalten, das als solches nicht der Empfindung angehört, insofern sie unmittelbar bestimmt ist; dieß Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, welche das für sich Leere sind. Die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches, Hartes u. s. w. beim Raum: während bei der Zeit derselbe Stoff, sobald er ein Vorübergehendes ist, oder auch anderer, vornehmlich innere Gefühle das Bestimmende sind. Raum und Zeit sind somit reine, d. h. abstracte Anschauungen: in welche wir den Inhalt der einzelnen Empfindungen außer uns verlegen, entweder in die Zeit als nach einander fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Hier tritt also die Theilung von Subjectivität und Objectivität ein; denn isoliren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Es ist das Thun der aprioriſchen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen; dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung.[1] Jetzt heißt freilich Alles Anschauung, selbst das Denken, Bewußtseyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, soll durch Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtseyn erfaßt werden.

Näher bemerkt Kant hierüber: „1) Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden." Der Begriff ist aber überhaupt nichts Empirisches; in solchen barbarischen Formen spricht Kant jedoch beständig. „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus." Von der Zeit spricht Kant in ähnlicher Weise: „Daß etwas Aeußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 25—27.

schon vorhergegangen seyn; oder sie kann nicht von der Erfahrung abgeborgt seyn, sondern die Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich." D. h. Zeit und Raum, die als das Objective erscheinen können, da ihre particulare Erfüllung ohnehin dem subjectiven Gefühle angehört, sind nichts Empirisches; sondern das Bewußtseyn hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit. „2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit sind Vorstellungen a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit. Die Zeit liegt nothwendig allen Erscheinungen zum Grunde." Als a priori sind Raum und Zeit allgemein und nothwendig, nämlich so finden wir es; aber daß sie vorher als Vorstellungen da seyn müssen, folgt nicht. Zum Grunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein äußerliches Allgemeines. Kant jedoch stellt sich die Sache etwa so vor: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtseyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u. s. w. hat, als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen anthut, so thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. „3) Raum und Zeit sind keine allgemeine Begriffe von Verhältnissen der Dinge, sondern reine Anschauungen. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandtheile." Ebenso verhält es sich wieder mit der Zeit. Die abstracte Vorstellung Baum z. B. ist in ihrer Wirklichkeit eine Menge einzelner getrennter Bäume, Räume aber sind nicht solche Besondere oder auch nicht Theile; sondern es bleibt Eine unmittelbare Continuität, und daher eine einfache Einheit. Die Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum oder die Zeit sind aber immer nur Eines, und darum a priori. Man könnte aber Kant

erwiedern: Die Natur von Raum und Zeit ist allerdings, ein abstract Allgemeines zu seyn; ebenso giebt es aber auch nur Ein Blau. „4) Jeder Begriff enthält wohl eine unendliche Menge von Vorstellungen unter sich, aber nicht in sich; gleichwohl findet das Letztere beim Raum und bei der Zeit Statt, sie sind daher Anschauungen und nicht Begriffe." [1] Raum und Zeit sind besonders dann keine Gedankenbestimmungen, wenn man keine Gedanken dabei hat: aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat.

Die transscendentale Erörterung sagt noch dieß aus, daß diese Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden sind. Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe: oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey: ebenso daß 5+7=12 sey. [2] Alle diese Sätze sind jedoch sehr analytisch. Kant meint indessen erstens, solche Sätze stammen nicht aus der Erfahrung, oder, wie wir uns besser ausdrücken könnten, sind nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß ist richtig, sie ist allgemein und nothwendig. Zweitens behauptet er, wir haben sie eben aus der reinen Anschauung, nicht durch den Verstand oder Begriff. Beides faßt Kant aber nicht zusammen; doch liegt dieß Zusammenfassen darin, daß solche Sätze eben in der Anschauung unmittelbar gewiß sind. Wenn sich dann Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 49) so ausdrückt, daß wir mancherlei Empfindungen haben, die „den eigentlichen Stoff ausmachen," mit denen „wir" äußerlich und innerlich „unser Gemüth besetzen," und das Gemüth an Raum und Zeit in ihm selbst „eine formale Bedingung der Art" hat, „wie wir sie" (jene mancherlei Empfindungen), „im Gemüthe setzen:" so drängt sich die Frage auf, wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade diese Formen zu haben. Was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es aber der Kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 29—30, 34—36.

[2] Ebendaselbst, S. 30—31, 41; 12—13, 150.

sind Raum und Zeit an sich, heißt ihr nicht: Was ist ihr Begriff? sondern: Sind sie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

b. Das zweite Vermögen, der Verstand, ist nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit; diese ist die Receptivität, während Kant das Denken überhaupt die Spontaneität nennt, — ein Ausdruck der Leibnitzischen Philosophie. Der Verstand ist thätiges Denken, Ich selbst; er „ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne realen Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Der Verstand bekommt von der Sinnlichkeit also den Stoff, sowohl den empirischen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt diesen Stoff, aber seine Gedanken sind etwas ganz Anderes, als dieser Stoff. Oder er ist ein Vermögen von einer besondern Art; und nur wenn Beides geschehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verstand seine Gedanken damit verbunden hat, so kommt die Erkenntniß heraus.[1] Die Gedanken des Verstandes als solchen sind also eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen.

Die Logik nun, als transscendentale Logik, stellt ebenso die Begriffe auf, welche der Verstand a priori an ihm selbst hat, und „wodurch er die Gegenstände völlig a priori denkt." Die Gedanken haben die Form, die syntheſirende Function zu seyn, welche das Mannigfaltige zu einer Einheit bringt. Diese Einheit bin Ich, die transscendentale Apperception, das reine Appercipiren des Selbstbewußtseyns, Ich=Ich; Ich soll alle unsere Vorstellungen „begleiten."[2] Das ist eine barbarische Exposition. Als Selbstbewußtseyn bin ich das ganz leere, allgemeine Ich, das völlig Bestimmungslose, Abstracte; das Appercipiren ist das Bestimmen überhaupt, die Thätigkeit, wodurch ich einen empirischen Inhalt in mein einfaches Bewußtseyn versetze, während Percipiren mehr Empfinden oder Vorstellen heißt. Damit kein Inhalt in dieß Eine hinein-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 54—55.
[2] Ebendaselbst, S. 59, 97—104.

kann, muß er von dessen Einfachheit inficirt werden; erst so wird der Inhalt mein Inhalt. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muß sich in diese Formen der Einheit einzwängen lassen. Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß: was das Denken producirt, ist die Einheit; so producirt es sich selbst, denn es ist das Eine. Daß ich das Eine bin, und als denkend das Vereinfachende, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinander gesetzt. Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; denn insofern ein Mannigfaltiges vorausgesetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, während es nach der andern als Eins gesetzt wird, heißt es bezogen.

Wie nun Ich die allgemeine transscendentale Einheit des Selbstbewußtseyns ist, welche den empirischen Stoff der Vorstellungen überhaupt verbindet, so giebt es verschiedene Weisen dieser Beziehung; und das ist die transscendentale Natur der Kategorien, oder allgemeinen Denkbestimmungen. Kant kommt aber (Kritik der reinen Vernunft, Seite 70, 77) auf die Weise zu diesen Arten der Einfachheit, daß er sie aufnimmt, wie sie in der gewöhnlichen Logik zurechte gemacht sind. In der allgemeinen Logik, sagt er nämlich, werden besondere Arten des Urtheils aufgeführt; da nun das Urtheil eine Art der Beziehung des Mannigfaltigen ist, so zeigen sich daran die verschiedenen Functionen des Denkens, welche Ich an ihm hat. Man bemerkt aber folgende Arten des Urtheils: Allgemeine, besondere und einzelne; Bejahende, verneinende, unendliche; Kategorische, hypothetische, disjunctive; Assertorische, problematische und apodiktische Urtheile. Diese besonderen Weisen des Beziehens nun herausgehoben, sind die reinen Formen des Verstandes. Es giebt also nach Kant (Krit. d. r. Vernunft, S. 75—76, 78—82) zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klassen zerfallen; und es ist merkwürdig, und ein Verdienst, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. 1) Die erste Art sind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und All-

heit. Vielheit ist Negation des Einen, Setzen der Differenz; und das Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die geschlossene Vielheit, die unbestimmte Vielheit, als Eins zusammengefaßt, ist die Allheit. 2) Die zweite Art sind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze ist ebensowohl Reales oder Positives, als Negation. 3) Die dritte Art sind die Kategorien der Relation, des Verhältnisses: und zwar zunächst das Substantialitäts-Verhältniß, Substanz und Accidenzen; dann das Causalitäts-Verhältniß, das Verhältniß von Ursach und Wirkung; endlich die Wechselwirkung. 4) Die vierte Art sind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: Möglichkeit, Daseyn (Wirklichkeit) und Nothwendigkeit. Möglichkeit sollte das Zweite seyn; nach dem abstracten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste. Es ist ein großer Instinct des Begriffs, daß Kant sagt: Die erste Kategorie ist positiv, die zweite das Negative der ersten, die dritte das Synthetische aus beiden. Die Triplicität, diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, wiewohl sie hier nur als ein ganz äußerliches Schema wieder vorkommt, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Indem Kant dann aber sagt, eine Vorstellung kann sich in mir als Accidentelles, Ursache, Wirkung, Einheit, Vielheit u. s. w. bestimmen, so haben wir damit die ganze Verstandesmetaphysik. Kant leitet ferner diese Kategorien nicht ab, findet sie auch unvollständig, sagt aber, die anderen sind von ihnen abgeleitet. Kant nimmt also die Kategorien empirisch auf, ohne daran zu denken, aus der Einheit diese Unterschiede mit Nothwendigkeit zu entwickeln. Ebensowenig deducirt Kant Raum und Zeit, sondern sie sind gleichfalls aus der Erfahrung aufgenommen; — ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren.

Der denkende Verstand ist also wohl die Quelle der einzelnen Kategorien; wiel sie aber für sich leer sind, so haben sie nur Be-

deutung durch ihre Verbindung mit dem gegebenen mannigfaltigen Stoffe der Wahrnehmung, des Gefühls u. s. f. Solche Verbindung von Stoffen der Sinnlichkeit mit Kategorien ist nun Sache der Erfahrung, d. h. unter Kategorien gebrachtes Empfundenes; und das ist die Erkenntniß überhaupt.[1] Der dem Gefühle oder der Anschauung angehörige Stoff der Wahrnehmung wird nicht in der Bestimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit gelassen; sondern ich bin thätig dagegen, indem ich ihn durch die Kategorien in Verbindung setze und zu allgemeinen Gattungen, Naturgesetzen u. s. f. erhebe. Die Frage, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher sey, ist hiernach leicht zu entscheiden. Denn man nimmt nicht die Gesetze des Himmels unmittelbar wahr, sondern nur die Veränderung des Orts der Gestirne. Erst wenn dieß unmittelbar Wahrgenommene festgehalten und unter allgemeine Gedankenbestimmungen gebracht wird, so entsteht daraus die Erfahrung, die dann zu allen Zeiten gelten soll. Die Kategorie, welche die Einheit des Denkens in den Gefühlsinhalt bringt, ist also das Objective in der Erfahrung, die dadurch Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhält, während das Wahrgenommene vielmehr das Subjective und Zufällige ist. Daß wir nun in der Erfahrung diese beiden Bestandtheile finden, ist zwar eine richtige Analyse. Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 119—120) knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erscheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur in der Form von Gesetzen des Anschauens und der Sinnlichkeit. Denn das erste Bestandstück der Erfahrung, die Empfindung, ist ohnehin subjectiv, indem sie mit unsern Organen zusammenhängt. Der Stoff der Anschauung ist nur so wie er in meiner Empfindung ist: ich weiß nur von dieser Empfindung, nicht von der Sache. Aber zweitens das Objective, was den Gegensatz zu diesem Subjectiven machen soll, ist selbst ebenso subjec-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 105—110.

tiv: gehört zwar nicht meinem Gefühle an, aber bleibt im Gebiete meines Selbstbewußtseyns eingeschlossen; die Kategorien sind nur Bestimmungen unseres denkenden Verstandes. Weder das Eine noch das Andere ist mithin etwas an sich, und Beide zusammen, das Erkennen, also auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen; — ein sonderbarer Widerspruch.

Der Uebergang der Kategorie zum Empirischen wird auf folgende Weise gemacht: „Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig;" es ist also „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können." Davon handelt die transscendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, im Selbstbewußtseyn, sagt nämlich Kant, sind reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; der Schematismus des reinen Verstandes, die transscendentale Einbildungskraft ist es nun, welche die reine Anschauung, der Kategorie gemäß, bestimmt, und so den Uebergang zur Erfahrung macht.[1] Die Verbindung dieses Gedoppelten ist wieder eine der schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch die reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut Entgegengesetzte vorhin ausgesagt wurden, jetzt vereinigt werden. Es ist darin ein anschauender Verstand, oder verständiges Anschauen enthalten; aber so nimmt es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen: begreift nicht, daß er hier beide Erkenntnißstücke in Eins gesetzt, und damit das Ansich derselben ausgesprochen hat. Das Erkennen selbst ist in der That die Einheit und Wahrheit beider Momente; bei Kant aber bleibt der denkende Verstand und die Sinnlichkeit Beide ein Besonderes, die nur auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit:[2] d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 129—132.

[2] Ebendaselbst, S. 134.

Kategorie, wird mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt.

Insofern wir es nur mit unsern Bestimmungen zu thun haben, und nicht zum Ansich, zum wahrhaft Objectiven kommen, nannte sich die Kantische Philosophie Idealismus. Bei dieser Gelegenheit bringt Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 200—201) aber die Widerlegung des empirischen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht" eine Anschauung „in mir seyn." Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin „mein Daseyn in der Zeit," darin sie wechseln, „bestimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daseyns als eines empirischen Bewußtseyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt. — Man kann dieß umgekehrt sagen: Ich bin mir der äußern Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewußt; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern außer ihnen ist. Und dieß bin Ich, der transscendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Ansichseyns, die Einheit des Selbstbewußtseyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant selbst (Kritik d. r. Vernunft, S. 101); diese Momente verwirren sich daher, denn das Beharrliche eben ist selbst eine Kategorie. Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbstbewußtseyn als einzelnem nichts ist, oder die Widerlegung desselben, daß außer meinem Selbstbewußtseyn als einzelnem Dinge sind, ist also eins so schlecht als das Andere. Jener ist der Berkeley'sche, worin allein vom Selbstbewußtseyn als einzelnem die Rede ist: oder eben die Welt des Selbstbewußtseyns als eine

Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner Vorstellungen erscheint, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorstellungen sind, sondern in der Beschränkung und Zufälligkeit derselben, es seyen Vorstellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieses Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerksam machen, daß dieß empirische Bewußtseyn nicht an sich ist, — so wie aber jene empirischen Dinge auch nicht an sich sind. Aber das erkennende Subject kommt bei Kant eigentlich nicht zur Vernunft, sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewußtseyn als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist. In der That ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische, endliche Selbstbewußtseyn beschrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind; die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjectivität stehen, und drüben ist als Aeußeres das Ding an sich. Dieses Subjective ist jedoch concret in sich: schon die bestimmten Kategorien des denkenden Verstandes sind concret; noch mehr aber ist es die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. [1]

c. Das Dritte bei Kant ist nun die Vernunft, zu der er von dem Verstande ebenso psychologisch fortgeht: es wird nämlich im Seelensack herumgesucht, was darin noch für Vermögen sich befinden; und so wird zufälliger Weise eben auch die Vernunft angetroffen. Es wäre ebenso gut, wenn sich auch keine fände: wie es bei den Physikern vollkommen gleichgültig ist, ob z. B. der Magnetismus sey oder auch nicht. „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der

[1] In der Vorlesung von 1825—1826 ist hier gleich die Fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet: ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt.

Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Die Vernunft ist daher nach Kant das Vermögen, aus Principien, d. h. das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe, zu erkennen; der Verstand hat dagegen sein Besonderes durch Anschauung. Aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt ist nun nach Kant das Allgemeine, insofern es zur bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte findet. Verstand ist ihm also das Denken in endlichen Verhältnissen: Vernunft dagegen das Denken, was das Unbedingte zu seinem Gegenstande macht. Seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, Verstand und Vernunft zu unterscheiden, während bei ältern Philosophen dieser Unterschied nicht vorhanden ist (s. oben, S. 489). Das Product der Vernunft ist nach Kant die Idee, — ein Platonischer Ausdruck; und er versteht darunter eben das Unbedingte, Unendliche.[1] Es ist ein großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist die Idee aber nur das abstract Allgemeine, Unbestimmte.

Dieß Unbedingte muß nun concret gefaßt werden; und darin liegt eben die Hauptschwierigkeit. Denn das Unbedingte erkennen, heißt: es bestimmen, und die Bestimmungen desselben ableiten. Es ist viel über Erkennen geschrieben und gesprochen worden, ohne es zu definiren. Aber in der Philosophie ist es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgesetzt wird, erkannt wird. Hier sagt nun Kant, daß die Vernunft zwar den Trieb hat, das Unendliche zu erkennen, dieß aber nicht vermag. Und der Grund, den Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 277—278) angiebt, ist einerseits dieser, daß dem Unendlichen keine psychologisch sinnliche Anschauung oder Wahrnehmung entspricht, daß es nicht in der äußerlichen oder innern Erfahrung gegeben ist; — der Idee „kann kein congruirender Gegenstand in der Sin-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 257—259, 264, 267—268, 273.

nenwelt gegeben werden." Es kommt jedoch darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie etwas Anderes, als daß hier ein Leuchter steht, dort eine Tabaksdose. Es ist nun allerdings richtig, daß das Unendliche nicht in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist; und vorausgesetzt, was wir wissen, sey Erfahrung, ein Syntheſiren von Gedanken und Gefühlsstoffen, so kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine sinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist. Die zweite Seite, warum das Unendliche nicht erkannt werden könne, liegt darin, daß die Vernunft dazu nichts hat, als die Formen des Denkens, die wir Kategorien nennen: und diese geben zwar das, was Kant objective Bestimmungen nennt, aber so daß sie an sich doch wieder nur ein Subjectives sind. Wenn wir also diese Kategorien, die nur auf Erscheinungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwikkeln wir uns in falsche Schlüsse (Paralogismen) und in Widersprüche (Antinomien); und es ist eine wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, daß das Unendliche, so weit es durch Kategorien bestimmt wird, sich in Widersprüchen verliert. Obwohl nun die Vernunft, sagt Kant, durch Aufstellung dieser Widersprüche transscendent wird, so hat sie dennoch immer die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen. Diese Vereinigung des Unendlichen, Unbedingten mit dem Endlichen, Bedingten der Verstandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung wäre erst das höchst Concrete.

Dieses Unbedingten giebt es nun verschiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenstände, transscendentale Ideen; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie Kant zu diesen Ideen kommt, ist nun wieder aus der

Erfahrung, der formalen Logik, abgeleitet, nach welcher es verschiedene Formen des Vernunftschlusses giebt. Weil es, sagt Kant, drei Formen der Syllogismen giebt, kategorische, hypothetische, und disjunctive, so ist das Unbedingte auch von dreierlei Art: „Erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject." Synthesis ist das Concrete; der Ausdruck ist aber zweideutig, da er eine äußerliche Verknüpfung Selbstständiger bezeichnet. „Es wird zweitens ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis der Glieder in einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen seyn." Die erste Verbindung, als Gegenstand der Vernunft oder transscendentale Idee, ausgesprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subject" vorstellen; das Zweite „ist der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt;" und das Dritte „das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen," d. i. Gott. Auf die letzte Spitze gestellt, ist jetzt die Frage: ob die Vernunft diese Gegenstände bis zur Wirklichkeit bringen kann, oder sie in's subjective Denken eingeschlossen bleiben. Die Vernunft ist nun nach Kant nicht fähig, ihren Ideen Realität zu verschaffen: sonst wird sie transscendent, überfliegend; sondern sie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor.[1]

α. „Paralogismus ist ein falscher Vernunftschluß der Form nach." Indem die Vernunft diejenige Art des Unbedingten, welche die kategorische Synthesis in einem Subjecte ist, also das denkende Subject, als real denkt, so heißt es Substanz. Ist nun Ich, das Denkende, eine Substanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es sich, ob es beharrlich, immateriell, incorruptibel, persönlich, unsterblich ist, und ein Solches, das eine reale Gemeinschaft mit den Körpern hat. Die Falschheit des Schlusses besteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee

[1] Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 261—262, 274—275, 284, 288—289.

der Einheit des transscendentalen Subjects als ein Ding ausgesagt wird; denn erst dadurch wird das Beharrliche derselben zur Substanz. Sonst finde Ich mich freilich in meinem Denken beharrlich: aber auch nur im wahrnehmenden Bewußtseyn, nicht außer demselben. Ich ist also das leere, transscendentale Subject unserer Gedanken, das auch nur durch seine Gedanken erkannt wird; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Denn der Gedanke ist eben das Ansich.) Wir können kein Seyn von ihm aussagen, weil das Denken eine bloße Form ist, und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtseyn eine Vorstellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können u. s. w. Wir wissen also wohl, Ich ist Subject; gehen wir aber über das Selbstbewußtseyn hinaus, und sagen, daß es Substanz sey, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann daher dem Subjecte keine Realität geben. [1]

Hier sehen wir Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch gerathen. Er hat erstens ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein Seelending ist, ein todtes Beharrendes, das ein sinnliches Daseyn hat; in der That, wenn es ein gemeines Ding seyn sollte, so mußte es auch erfahren werden können. Zweitens behauptet Kant aber nicht das Gegentheil hiervon: daß nämlich das Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-denken, die wahrhafte Wirklichkeit, die er als gegenständliche Weise verlangt, an ihm selbst hat. Sondern er kommt nicht aus der Vorstellung der Realität heraus, nach welcher diese darin bestehe, ein sinnliches Daseyn zu seyn: weil also Ich in keiner äußern Erfahrung gegeben sey, so sey es nicht reell. Denn Selbstbewußtseyn, Ich als solches, ist nach Kant nicht die Realität; es ist nur unser Den-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 289—299.

ken, oder er faßt das Selbstbewußtseyn schlechthin selbst nur als sinnliches auf. Seyn, Ding, Substanz hat bei Kant hiernach die Gestalt, als ob diese Verstandes-Kategorien zu hoch für's Subject wären, um von ihm prädicirt werden zu können. Vielmehr sind solche Bestimmungen aber zu arm und zu schlecht; denn das Lebendige ist kein Ding, ebenso wenig die Seele, der Geist, das Ich. Seyn ist ebenso das Wenigste, was man vom Geist sagen kann, seine abstracte, unmittelbare Identität mit sich; Seyn kommt dem Geist also wohl zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite ist dann die Antinomie, d. h. der Widerspruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, die auf die Welt angewendet wird, um sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen. In den gegebenen Erscheinungen fordert die Vernunft nämlich die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen: so daß die Welt selbst unbedingt sey. Wenn nun diese Vollendung als seyend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektisch: d. h. es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin ein vollkommener Widerspruch.[1] Denn die Erscheinungen sind ein endlicher Inhalt, die Welt ein Zusammenhang von Beschränktem; wird nun dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, also unter das Unbedingte und Unbeschränkte subsumirt, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert eine schlechthin vollendete Synthesis, einen absoluten Anfang; in den Erscheinungen haben wir dagegen eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, die kein Letztes hat. Kant zeigt (Kritik der reinen Vernunft, S. 320) hier vier Widersprüche auf, was aber zu wenig ist; denn in jedem Begriffe sind Antinomien, da er nicht einfach, sondern concret ist, also unterschiedene Bestimmungen enthält, die sogleich Entgegengesetzte sind.

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 312—314.

αα. Diese Antinomien enthalten erstens dieses, daß ma ebenso die Eine Bestimmung, die Begrenztheit, geltend mache muß, als die Unbegrenztheit. „Thesis: Die Welt hat eine Anfang und ein Ende in der Zeit, und sie ist in einem umschlossene Raum. Antithesis: Sie hat keinen Anfang und kein Ende i der Zeit, und auch keine Grenzen im Raum." Eines, sag Kant, kann so gut als das Andere bewiesen werden; und zwa beweist er apagogisch, doch seyen es keine „Advocaten-Beweise." [1] Die Welt ist, als Universum, das Ganze; so ist sie eine all gemeine Idee, und insofern unbegrenzt. Die Vollendung de Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist abe ein erster Anfang der Zeit und des Raums. Wendet man also die Kategorien begrenzt und unbegrenzt auf die Welt an, um sie zu erkennen: so verfällt man in Widersprüche, weil dieselben vor Dingen an sich nicht ausgesagt werden können.

ββ. Die zweite Antinomie ist, daß Atome, woraus die Sub stanz zusammengesetzt, nothwendig zu setzen sind, also die Einfachheit bewiesen werden kann; aber ebenso wird die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang der Theilung bewiesen. Die Thesis lautet daher: „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen;" die Antithesis: „Es existirt nichts Einfaches." [2] Das Eine ist hier die Grenze, ein materielles Fürsichseyendes, das Punktuelle, das ebenso auch die umschließende Oberfläche ist; das Andere ist die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Die dritte Antinomie ist der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, die Seite der Unendlichkeit: Die Causalität nach Gesetzen der Freiheit ist die einzige. Das Andere ist: Es ist nur Determinismus vorhanden; Jedes ist durch einen äußern Grund bestimmt. [3]

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 317—318, 328—329, 332.
[2] Ebendaselbst, S. 318, 336—337.
[3] Ebendaselbst, S. 319, 346—347.

dd. Die vierte Antinomie beruht auf Folgendem: Einerseits vollendet sich die Totalität in der Freiheit, als einem ersten Anfange des Thuns, oder in einem absolut nothwendigen Wesen, als der Ursache der Welt, so daß der Fortgang abgebrochen ist; aber jener Freiheit steht andererseits die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Ursachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Wesen dieses, daß Alles zufällig ist. Einmal wird also die absolute Nothwendigkeit der bedingten Welt behauptet: „Zu der Welt gehört ein schlechthin nothwendiges Wesen." Das Gegentheil ist: „Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." [1]

Einer von diesen Gegensätzen ist so nothwendig, als der andere; und es ist überflüssig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieser Widersprüche ist nun gerade die interessante Seite, die Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 324) zum Bewußtseyn gebracht hat: während man sich nach der gemeinen Metaphysik vorstellt, eins müsse gelten und das Andere widerlegt werden. Das Wichtige, was in dieser Behauptung Kant's liegt, ist jedoch gegen seine Intention. Denn er löst (Kritik der reinen Vernunft, S. 385—386) diese Antinomien zwar auf, aber nur im eigenthümlichen Sinne des transscendentalen Idealismus, der nicht die Existenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet (s. oben, S. 517), sondern „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeschaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für welchen „Raum und Zeit an sich selbst keine Dinge sind," und daher „außer unserm Gemüthe nicht existiren;" d. h., alle diese Bestimmungen von Anfang in der Zeit u. s. w. kommen nicht den Dingen, dem Ansich der Erscheinungswelt, selbst zu, das außerhalb unseres subjectiven Denkens für sich existirt. Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre ein objectiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 319, 354—355.

an und für sich vorhanden, sondern kommt nur uns zu. Ob dieser transscendentale Idealismus läßt den Widerspruch bestehen nur daß das Ansich nicht so widersprechend sey, sondern dieser Widerspruch seine Quelle allein in unserem Denken habe. Es bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem Gemüthe; und wie sonst Gott das war, das alle Widersprüche in sich aufzunehmen hatte so ist es jetzt das Selbstbewußtseyn. Daß aber nicht die Dinge sich widersprechen, sondern es, das ficht die Kantische Philosophie weiter nicht an. Die Erfahrung lehrt, daß das Ich sich darum nicht auflöst, sondern *ist*; man kann also um seine Widersprüche unbekümmert seyn, denn es kann sie ertragen. Kant zeigt hier jedoch zu viel Zärtlichkeit für die Dinge: es wäre Schade, wenn sie sich widersprächen. Daß aber der Geist, das Höchste, der Widerspruch ist, das soll kein Schade seyn. Der Widerspruch ist also von Kant gar nicht aufgelöst; und da der Geist ihn auf sich nimmt, das Widersprechende aber sich zerstört, so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst. Die wahrhafte Auflösung ginge auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenso wenig aber das Unbedingte der Vernunft sondern nur die Einheit Beider als concrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee *Gottes*; diese dritte Idee ist das Wesen der Wesen, welches die übrigen Ideen voraussetzten. Kant sagt (Kritik d. r. Vernunft, S. 441—452), wie nach der Wolfischen Definition, Gott ist das allerrealste Wesen; da handelt es sich denn darum, zu beweisen, daß Gott nicht bloß Gedanken ist, sondern daß er *ist*, Wirklichkeit, Seyn hat. Dieß nennt Kant nun das *Ideal* der Vernunft, zum Unterschiede von der Idee, die bloß der Inbegriff aller Möglichkeit ist. Das Ideal ist also die Idee als seyend: wie wir in der Kunst die auf sinnliche Weise realisirte Idee Ideal nennen. Hier betrachtet Kant nun den Beweis vom Daseyn Gottes, indem er fragt, ob diesem Ideal Realität verschafft werden könne.

Der *ontologische Beweis* geht vom absoluten Begriffe

aus, um von ihm auf das Seyn zu schließen. So wird bei Anselm, Cartesius, Spinoza der Uebergang zum Seyn gemacht; und Alle nehmen dabei die Einheit des Seyns und Denkens an. Kant sagt aber (Kritik d. r. Vern., S. 458—466): Diesem Ideal der Vernunft kann ebenso wenig Realität verschafft werden: es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn. „Seyn ist kein reales Prädicat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche," sind derselbe Inhalt. d. h. derselbe Begriff; sie sind eben auch hundert. Das Eine ist der Begriff oder vielmehr die Vorstellung, das Andere der Gegenstand; Seyn ist keine neue Bestimmung des Begriffs, sonst enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenstand ist, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler synthetisch hinzu." Aus dem Begriff kann also nicht das Seyn abgeleitet werden, weil es nicht darin enthalten ist, sondern hinzukommen muß: „Wir müssen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Existenz zu gelangen. Für Objecte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es a priori erkannt werden müßte; unser Bewußtseyn aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." D. h., gerade jene Synthese des Begriffs und des Seyns, oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht; Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt ist ihm zwar derselbige im Existirenden und im Begriffe: da das Seyn aber nicht im Begriff liege, so sey der Versuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht positiv und fertig im Begriff die Bestimmung des Seyns; er ist ein Anderes, als Realität und Objectivität. Bleiben wir also bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs stehen, und halten

an der Trennung Beider fest; wir haben dann die Vorstellung, und eben nicht das Seyn. Daß hundert mögliche Thaler etwas Anderes sind, als hundert wirkliche, dieß ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könne; denn wenn ich mir hundert Thaler einbilde, so habe ich sie darum noch nicht. Ebenso popular kann man aber sagen: Das Einbilden muß man bleiben lassen, denn es ist eine bloße Vorstellung: d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr, die hundert eingebildeten Thaler sind und bleiben eingebildete. Also bei ihnen bleiben ist ungesunder Menschenverstand, der nichts taugt; und das ist ein eitler Mensch, der sich mit solchen Einbildungen und Wünschen herumtreibt. Hundert Thaler hat man nur als wirkliche; hat man also so viel Muth, hundert Thaler zu besitzen, so muß man Hand an's Werk legen, um sie in Besitz zu bekommen: d. h. man muß nicht bei der Einbildung stehen bleiben, sondern über sie hinausgehen. Dieses Subjective ist nicht das Letzte, Absolute; das Wahre ist das, was nicht bloß ein Subjectives ist. Besitze ich hundert Thaler, so habe ich sie wirklich und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der Kantischen Vorstellung wird aber bei dem Unterschiede stehen geblieben; der Dualismus ist das Letzte und jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes. Gegen dieß Schlechte, was hier das Absolute und Letzte seyn soll, ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewußtseyn ist darüber hinaus, jede Handlung will eine subjective Vorstellung aufheben und zu einem Objectiven machen. So thöricht ist kein Mensch, als jene Philosophie; wenn ihn hungert, so stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, daß er satt wird. Alle Thätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht ist, aber als subjectiv aufgehoben wird. Auch die vorgestellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgestellten: dieß ist eine häufige Erfahrung, dieß ihr Schicksal; es hängt von ganz äußerlichen Umständen ab, ob hun-

dert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht. Allerdings, die Vorstellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin stecken bleibe; denn ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: und dann, ob ich das Subjective und das Seyn denke oder begreife; dadurch gehen sie über. Denken, Begriff ist eben nothwendig dieß, daß er nicht subjectiv bleibt: sondern dieß Subjective baß aufhebt, und sich als objectiv zeigt. Carteſius behauptet nun ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit, denn eben das ist Gott; er spricht von keinen hundert Thalern, da diese nicht eine Existenz sind, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Wenn die Existenz also nicht begriffen wird, so ist dieß das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, — so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht: oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur ein verschwindendes Moment. Dieß leere Stroh Dreschen mit dem leeren, ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt man Philosophiren; es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist (Genesis, c. 49, v. 14). Solche Leute sagen: Wir taugen eben einmal nicht; und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts und wollen nichts taugen. Es ist aber eine sehr falsche christliche Demuth und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich seyn zu wollen, dieß Erkennen seiner Nichtigkeit ist vielmehr ein innerer Hochmuth und eine große Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in seiner Erbärmlichkeit stehen bleiben, sondern sich über sie erheben durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Bestimmung, an der Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 467) festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann. Die Folge hiervon ist der Satz, daß die Vernunft es zwar ist, den Gedanken des Unendlichen zu haben: aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung

überhaupt, und näher die Bestimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bethätigt werden, noch daraus ihre Beglaubigung erhalten; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seyend bestimmt werden, so ist sie eben nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Seyn des Existirenden. Dieß in Ansehung der Verstandeserkenntnisse höchst wichtige Resultat führt aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß diese für sich nichts als die formale Einheit zur methodischen Systematisirung der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstracte Denken wird festgehalten; es wird gesagt, der Verstand könne nur Ordnung in den Dingen hervorbringen: diese sey aber nichts an und für sich, sondern nur subjectiv. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer reinen Identität mit sich, und diese reicht eben zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstandesverhältnisse, die Klassen, Arten und Gattungen, die der Verstand findet, zu ordnen.[1] Ich als Vernunft, oder Vorstellung, und draußen die Dinge, sind Beide schlechthin Andere gegen einander; und das ist, nach Kant, der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, sondern bringt praktisch die Einheit hervor. Dieß ist die Kritik der theoretischen Vernunft bei Kant, worin er das Aprioriſche, das Bestimmtseyn der Vernunft an sich selbst angiebt, ohne daß sie es zur Bestimmtheit der Einzelnheit bringe.[2] —

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche Wesen aufstellt, den Inhalt des Gegenstands der Erfahrung, die Natur: seine Natur-Philosophie, die ein Aufzeigen der allgemeinen Begriffe der Natur ist. Allein dieß ist Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges und sehr Eingeschränktes, enthaltend einige all-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498.

[2] Hier erst ist in der Vorlesung von 1825—1826 eingeschaltet, was die Jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.

gemeine Qualitäten und Begriffe der Materie und der Bewegung: und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Aprioriſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe, ferner Anziehungs- und Repulsions-Kraft[1] u. s. f., alle diese Begriffe setzt Kant voraus, statt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. Immer ist es der „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" großes Verdienst, für einen Anfang einer Natur-Philosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. Dichtigkeit z. B. werde von ihr für eine ungleiche Menge, für ein bloßes Quantum im Raume angesehen; — statt dessen behauptete sie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, d. h. als Energie, Intensität der Action. Er verlangt daher (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissensch., S. 65—68) eine Construction der Materie aus Kräften und Thätigkeiten, nicht aus Atomen; und Schelling steckt noch ganz darin. Kant's Werk ist ein Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Product solche Vorstellungen wie Materie seyen; er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht, und zu einer sogenannten dynamischen Naturlehre die Veranlassung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" ist auch ein Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung — oder Ausklärung — fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige, und zunächst moralische, Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, z. B. die Erbsünde.[2]

[1] Kant: Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft (Dritte Aufl., Leipzig 1800), S. 1, 27.

[2] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Zweite Ausgabe, Königsberg 1794), S. 20—48.

Er ist viel vernünftiger als die Aufklärung, die sich schämt, davon zu sprechen. — Dieß sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen der Kantischen Philosophie.

2. Zur Intelligenz kommt zweitens in der Kantischen Philosophie das Praktische, die Natur des Willens, und was dessen Princip ist; das betrachtet die Kritik der praktischen Vernunft, worin Kant die Rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, aufgenommen hat. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefaßt, daß ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben seyn muß; insofern sie ihn aber sich selbst giebt, hat er keine Wahrheit: und die Vernunft kommt — in diesem Erkennen nicht zur Selbstständigkeit. Selbstständig in sich ist sie dagegen als praktische Vernunft; als moralisches Wesen ist der Mensch frei, über alles Naturgesetz und alle Erscheinung erhaben. Wie die theoretische Vernunft Kategorien, aprioriſche Unterschiede an ihr hatte, so auch die praktische Vernunft das Sittengesetz überhaupt, dessen nähere Bestimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen; und hier verschmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretischen nothwendig ist. Der Wille bestimmt sich in sich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Mensch sein absolutes Selbstbewußtseyn.[1] Nach dieser Seite ist das Selbstbewußtseyn sich das Wesen, wie die theoretische Vernunft ein anderes hatte: und zwar ist erstens das Ich in seiner Einzelnheit unmittelbar Wesen, Allgemeinheit, Objectivität; zweitens hat die Subjectivität das Streben zur Realität, aber nicht zur sinnlichen Realität, die wir im Vorherigen hatten, sondern hier gilt sich die Vernunft als das Wirkliche. Hier ist der Begriff, der das Bewußtseyn seiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretische Vernunft nicht haben sollte, indem der Begriff eben der Begriff bleiben sollte.

[1] Kant: Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga 1797), S. 3—11, 29—32.

So thut sich hier der Standpunkt der Absolutheit auf, da dem Menschen in seiner Brust ein Unendliches aufgeschlossen ist. Das ist das Befriedigende an der Kantischen Philosophie, das Wahre wenigstens an's Gemüth zu legen; so daß ich nur anerkenne, was meiner Bestimmung gemäß ist.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen; dieser Ausdruck ist nicht ungeschickt. Das niedere Begehrungsvermögen sind die Triebe, Neigungen u. s. f.; das höhere ist der Wille als solcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine. Auf die Frage, was das Princip des Willens sey, das den Menschen in seinen Handlungen bestimmen soll, hat man allerlei angegeben: z. B. Eigenliebe, Wohlwollen, Glückseligkeit u. s. f. Solche materiale Principien des Handels, sagt Kant nun, reduciren sich alle auf Triebe, auf die Glückseligkeit; das Vernünftige an ihm selbst ist aber rein formal, und besteht darin, daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können, ohne sich aufzuheben. Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Gesinnung, daß sie mit dem Bewußtseyn des Gesetzes, um des Gesetzes willen und aus Achtung für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwährung dessen, was glückselig macht. Als moralisches Wesen hat der Mensch das Sittengesetz in sich selbst, dessen Princip Freiheit und Autonomie des Willens ist; denn er ist absolute Spontaneität. Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind heterogene Principe für den Willen: oder der Wille ist Heteronomie, wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; denn er nimmt seine Bestimmungen dann von etwas Anderem her. Das Wesen des Willens ist aber, sich aus sich selbst zu bestimmen; denn die praktische Vernunft giebt sich selbst Gesetze. Der empirische Wille aber ist heteronomisch, denn er wird durch Begierden bestimmt; das gehört eben unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. [1]

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 40—41, 56, 126—135, 58, 38, 77.

Es ist eine höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, das, was für das Selbstbewußtseyn als Wesen, Gesetz und Ansich gilt, in es selbst zurückgeführt zu haben. Indem der Mensch nach diesem und jenem Zweck sucht, je nachdem er die Welt oder die Geschichte so oder anders beurtheilt, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck, als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dieß Princip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponiren läßt; so daß der Mensch keine Autorität gelten läßt, ihn nichts verpflichtet, worin seine Freiheit nicht respectirt wird. Dieß hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung und Zuneigung gewonnen, daß der Mensch in sich selbst einen schlechthin festen, unwankenden Mittelpunkt findet; aber bei diesem Principe ist sie auch stehen geblieben. Während die letzte Spitze der theoretischen Vernunft abstracte Identität ist, weil sie nur einen Kanon, eine Regel zu abstracten Ordnungen abgeben kann: [1] so ist die praktische Vernunft sogleich, als gesetzgebend, concret aufgefaßt; das Gesetz, das sie sich giebt, ist das Sittengesetz. Ist es aber auch ausgesprochen, daß sie in sich concret sey, so ist das Weitere doch, daß diese Freiheit zunächst nur das Negative alles Andern ist; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, sein Beisichseyn. Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn die einzige Form dieses Princips ist eben die Uebereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit; das formale Princip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keiner Bestimmung, oder diese ist nur die Abstraction. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das all-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 62, 500.

gemeine Sittengesetz spricht Kant daher so aus (und die Aufstellung einer solchen allgemeinen Form war von jeher Forderung des abstracten Verstandes): „Handle nach Maximen" (das Gesetz soll auch mein besonderes seyn), „die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden." [1]

So hat Kant zur Bestimmung der Pflicht (denn die Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, die das Gesetz des abstracten Verstandes ist. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückseligkeit eines Andern zu fördern, ist Pflicht, nicht wegen des Inhalts, sondern weil es Pflicht ist: wie bei den Stoikern das Gedachte darum wahr ist, weil und insofern es gedacht ist (s. Th. II, S. 399, 405, 408). Der Inhalt als solcher ist in der That nicht das allgemein Geltende in den Gesetzen der Moralität, da er sich widerspricht. Denn die Wohlthätigkeit z. B. befiehlt: „Gebt Eure Sachen den Armen;" schenken aber Alle, was sie haben, so ist die Wohlthätigkeit aufgehoben (s. Th. II, S. 73). Jedoch auch mit der abstracten Identität kommt man um keinen Schritt weiter; denn jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist eben so ohne sich zu widersprechen. Aber es geht nichts verloren, wenn er auch gar nicht hineingelegt wird. In Ansehung des Eigenthums z. B. ist das Gesetz meines Handelns: Das Eigenthum soll respectirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Gesetz seyn. Das ist richtig, aber es ist eine ganz formelle Bestimmung: Ist das Eigenthum, so ist es. Das Eigenthum ist hier vorausgesetzt; ebenso kann diese Bestimmung aber auch ganz wegbleiben, und dann ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden: Ist das Eigenthum nicht, so wird es nicht respectirt. Dieß ist der Mangel des Kantisch-Fichte'schen Princips, daß es formell überhaupt ist; die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

Das erste Postulat in der praktischen Vernunft ist so der

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 54 u. 58 (35).

freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Concrete ist aber noch abstract. Das zweite und dritte sind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne concret sey.

b. Das Zweite ist das Verhältniß des Begriffs des Willens zum besondern Willen des Individuums; das Concrete ist hier, daß mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seyen, oder daß ich ein moralischer Mensch sey. Diese Einheit wird postulirt, der Mensch soll moralisch seyn; es bleibt aber beim Sollen und diesem Gerede von Moralität stehen. Was moralisch ist, wird nicht gesagt; oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber stehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenseits bleiben; denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besondern und allgemeinen Willens voraus. Sie ist ein Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur seyn, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Das Resultat ist daher, daß das Ziel des moralischen Willens nur im unendlichen Progresse zu erreichen sey; darauf gründet Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 219—223) das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjects in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist, und in's Unendliche Fortschritte machen muß. Der particulare Wille ist allerdings ein Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht ein Letztes, schlechthin Beharrendes.

c. Das Dritte ist das höchste Concrete, der Begriff der Freiheit aller Menschen; so daß die natürliche Welt in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit seyn soll. Das ist das Postulat Gottes, den die Vernunft aber nicht erkennt. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber; und doch dringt die Vernunft auf Einheit der Natur und des

Sittengesetzes, als der Idee des Guten, das der Endzweck der Welt ist. Da es aber formell ist, also für sich keinen Inhalt hat, so steht es den Trieben und Neigungen einer subjectiven, und einer äußern selbstständigen Natur gegenüber. Den Widerspruch Beider vereint Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 198—200) in dem Gedanken des höchsten Gutes, worin die Natur dem vernünftigen Willen, die Glückseligkeit der Tugend angemessen sey; — eine Uebereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun ist, wiewohl darin die praktische Realität besteht. Denn Glückseligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder die Wirklichkeit dieses einzelnen Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke, der nicht wirklich vorhanden ist, sondern nur seyn soll. Kant geht so (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 205—209) ganz in das Geschwätz ein, daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe u. s. f.: und postulirt näher das Daseyn Gottes, als des Wesens, der Causalität, wodurch diese Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse zu realisirenden Vernunftzwecks; welches Postulat, so wie das der Unsterblichkeit der Seele, eben damit den Widerspruch, wie er ist, bestehen läßt, und nur ein abstractes Sollen seiner Auflösung ausspricht. Das Postulat selbst ist perennirend, weil das Gute ein Jenseits gegen die Natur ist; das Gesetz der Nothwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander, und in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, weil beide Seiten sich nicht vereinigen können. Es ist ebenso nothwendig, die Einheit Beider zu setzen; sie ist aber nie wirklich, denn die Trennung Beider ist einmal vorausgesetzt. Kant bringt so populare Redensarten herbei: Das Böse soll überwunden werden, muß es aber ebenso

wenig seyn. Gott ist ihm so nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur subjectiv, nicht wahr an und für sich ist.[1] Dieses Resultat ist auch sehr popular.

Diese Postulate drücken nun nichts, als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind somit ein „Nest"[2] von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit afficirt ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewußtseyns; das Ziel, die Vollkommenheit, ist, was die Moralität als solche selbst aufhebt. Ebenso das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn sie besteht eben in diesem Gegensatze der Vernunft gegen die Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit des die Harmonie hervorbringenden Gottes ist ebenso eine solche, die mit Bewußtseyn zugleich keine ist; er wird vom Bewußtseyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen, und mit einander ausmachen, sich vor derselben fürchten zu wollen. Der Behuf, zu dem Gott zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung gewinne, widerspricht dem, daß eben die Moralität darin besteht, das Gesetz rein um sein selbst willen zu achten.[3] Die praktische Vernunft also, wo das Selbstbewußtseyn sich als das Ansich gilt, gegen die theoretische, worin ihm das gegenständliche Wesen, kommt ebenso wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an sich selbst. Es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich sey; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft, sie ist die absolute Macht. Die Eitelkeit des Menschen will ein vermeintliches Ideal im Kopfe haben, um Alles zu tadeln: Wir sind die Gescheidten, haben es in uns,

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 223—227.

[2] Vergl. Kants Kritik d. reinen Vernunft, S. 471.

[3] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 146.

aber vorhanden ist es nicht. Das ist der letzte Standpunkt; es ist dieß ein hoher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objectivität; und dabei soll es bleiben.

3. Noch ist die dritte Seite in der Kantischen Philosophie, die Kritik der Urtheilskraft übrig, worin die Forderung des Concreten eintritt, daß die Idee jener Einheit nicht als ein Jenseits, sondern als ein Gegenwärtiges gesetzt ist; und diese Seite ist besonders wichtig. Kant sagt, der Verstand ist im Theoretischen wohl gesetzgebend, bringt Kategorien hervor; diese bleiben aber nur allgemeine Bestimmungen, außer denen das Besondere (das andere Bestandstück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt. Beides ist für den Verstand von einander verschieden; denn seine Unterschiede bleiben in der Allgemeinheit. Im Praktischen ist die Vernunft zwar das Ansich; aber ihr freies Fürsichseyn, die gesetzgebende Freiheit in höherer Form, steht ebenso der Natur in ihrer Freiheit und deren eigenen Gesetzen gegenüber. „Im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend. Verstand und Vernunft" (die praktische) „haben zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?) „Daß nun diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken" (d. h. wo sie zusammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich

selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniß von seinem Objecte (und selbst von dem denkenden Subjecte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche seyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unser gesammtes Erkenntnißvermögen. Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem erstern zum andern kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der andern möglich macht. Zwischen dem Verstande und der Vernunft ist nun die Urtheilskraft, wie zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Lust und Unlust; in diesem Vermögen muß also der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." [1]

Hierher gehört nun das Zweckmäßige: d. h. eine besondere Realität, die nur durch das Allgemeine, den Zweck, bestimmt ist.

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft (Dritte Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX, XXIV—XXV.

Der Verstand ist der Grund dieser Einheit des Mannigfaltigen; das Sinnliche ist also hier durch das Uebersinnliche bestimmt. Diese Idee eines Allgemeinen, welches das Besondere an ihm selbst hat, ist nun eben nach Kant der Gegenstand der Urtheilskraft, die er folgendermaßen eintheilt: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, bestimmend," — die unmittelbare Urtheilskraft. Hier ist aber auch Besonderes, das nicht durch die Gattung bestimmt ist. „Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden soll, so ist sie reflectirend." Die reflectirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abstract Allgemeinen des Verstandes und der Besonderheit, die Idee einer gesetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei ist, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins ist. „Dieß Princip kann nun kein anderes seyn, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besondern Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient); sondern dieß Vermögen giebt nur sich selbst, nicht der Natur dadurch ein Gesetz. Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dings mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen über-

haupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte." [1]

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmäßig an ihr selbst, den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selbst habend betrachtet, so daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern ist (s. Th. II, S. 302—308). Zweck ist der Begriff, der immanent, nicht die äußerliche Form und Abstraction gegen ein zu Grunde liegendes Material, sondern durchdringend ist; so daß alles Besondere durch dieß Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der Verstand: die Verstandesgesetze zwar, die er in der Erkenntniß an ihm selbst hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt; aber weil dieß Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich haben muß, der jedoch für die menschliche Einsicht zufällig ist, so „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte." [2] Dieß Princip fällt hiermit sogleich wieder in das Subjective eines Gedankens zurück, und ist nur eine Maxime unserer Reflexion, wodurch über die objective Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll, [3] — weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtseyn fixirt ist, und der Verstand nur in der Form des Selbstbewußten, nicht in seinem Anderswerden aufgefaßt ist.

Dieß Princip der reflectirenden Urtheilskraft ist nun eine gedoppelte Zweckmäßigkeit in sich, die formale und die materiale; die Urtheilskraft ist so entweder ästhetisch, oder teleologisch: von denen jene die subjective Zweckmäßigkeit, diese die objec-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVIII.
[2] Ebendaselbst, S. XXVI, XXXIII.
[3] Ebendaselbst, S. XXXIV.

tive, logische betrachtet. Es giebt hiernach zwei Gegenstände der Urtheilskraft, — das Schöne in den Werken der Kunst und die Naturproducte des organischen Lebens, — die uns die Einheit des Naturbegriffs und des Freiheitsbegriffs kund thun.[1] Die Betrachtung dieser Werke enthält dieß, daß wir eine Einheit von Verstand und Besonderem sehen. Da diese Betrachtung aber nur eine subjective Weise ist, solche Producte vorzustellen, nicht das Wahre derselben enthält: so werden solche Dinge nur nach dieser Einheit betrachtet, sind aber nicht an sich so; sondern wie sie an sich sind, liegt jenseits.

a. Das Schöne der ästhetischen Urtheilskraft besteht darin: „Lust und Unlust ist etwas Subjectives, was gar kein Erkenntnißstück werden kann. Der Gegenstand hat insofern nur Zweckmäßigkeit, wenn seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist; und dieß ist eine ästhetische Vorstellung. Die Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori"?) „zum Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung" — etwas Schönes — „unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird: so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Aesthetisch ist ein solches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches sich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, ist schön," — das erste vernünftige Wort über Schönheit. Das Sinnliche ist das Eine Moment des Schönen; dann

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII—LII.

muß es Geistiges, einen Begriff ausdrücken. „Das Schöne ist, was ohne" subjectives „Interesse," aber ebenso auch „ohne Begriffe" (d. h. Reflexions-Bestimmungen, Gesetze) „als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Es bezieht sich auf keine Neigung, also fühlt sich das Subject ganz frei darin. Es ist nicht für mich schön. Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als Ursache von jenem" (dem Gegenstand) „angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmäßigkeit." Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten." — Das Erhabene ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt.[1] Hier in der ästhetischen Urtheilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besondern; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Weil Kant sie aber in das Subject setzt, so ist sie etwas Beschränktes: und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b. Die andere Weise der Uebereinstimmung ist in der objectiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologische Betrachtung der Natur, daß in den organischen Naturproducten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, — der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend. Eine solche Betrachtung muß aber nicht äußerlich, sondern nach innerer Teleologie geschehen. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas seinen Zweck in Anderem: „Der Schnee sichert die

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLIII—XLV, 16—19, 32, 56, 59, 77.

Saaten in kalten Ländern vor Frost, erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten." [1] Die innere Zweckmäßigkeit ist dagegen, daß Etwas an ihm selbst Zweck und Mittel sey, sein Zweck also nicht außerhalb falle. Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir so nicht dabei stehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, was nach den Kategorien des Verstandes nur in Verhältniß zu Anderem gebracht wird; sondern wir betrachten es als Ursache seiner selbst, als sich selbst producirend. Dieß ist das Sich-erhalten des Lebendigen: als Individuum ist es zwar vergänglich; aber indem es lebt, bringt es sich selbst hervor, obwohl es Bedingungen dazu nöthig hat. Der Naturzweck ist also in der Materie zu suchen, insofern sie ein innerlich organisirtes Natur-Product ist, „in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist;" [2] weil alle Glieder des Organischen Mittel und zugleich Zweck sind, so ist es in sich Selbstzweck. Das ist der Aristotelische Begriff; es ist das Unendliche, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muß, und die Urtheilskraft also keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumiren könne. Das Besondere nun als ein solches enthält in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der besondern Gesetze aus den allgemeinen ist, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit

[1] Kant: Kritik d. Urtheilskraft, S. 279—283.

[2] Ebendaselbst, S. 286—288, 292—296.

der Natur in ihren Producten wird so ein für die menschliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjectives Princip." [1] Ein organisches Wesen ist also nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 354) ein solches, worin Natur-Mechanismus und Zweck identisch sind: Wir betrachten es so, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der sich das Besondere gemäß setzt. In den organischen Naturproducten haben wir die Anschauung von dieser unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; denn in der Lebendigkeit wird die Seele oder das Allgemeine, und die Existenz oder die Besonderung in Einer Einheit angeschaut, — nicht so in der unorganischen Natur. So kommt in die Kantische Philosophie die Vorstellung des Concreten herein, daß der allgemeine Begriff das Besondere bestimmt. Weil Kant aber diese Ideen wieder nur in subjectiver Bestimmung genommen hat, als leitende Gedanken für die Urtheilskraft, womit nichts Ansichseyendes ausgesagt werden kann: so hebt er, obgleich er die Einheit des Begriffs und der Realität auch ausspricht, doch wieder die Seite des Begriffs heraus; er will also seine Schranke nicht aufheben, im Momente, wo er sie als Schranke setzt. Das ist der beständige Widerspruch der Kantischen Philosophie; Kant hat die höchsten Gegensätze in ihrer Einseitigkeit aufgestellt, und die Lösung des Widerspruchs ebenso ausgesprochen; die Vernunft postulirt die Einheit, und wir haben sie auch in der Urtheilskraft. Kant sagt indessen (Kritik der Urtheilskraft, S. 355—363): Dieß ist nur eine Weise unserer reflectirenden Urtheilskraft, das Lebendige ist nicht selbst so; aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten. In der Kunst ist es also wohl die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt; Realität und Idealität sind hier unmittelbar in Einem. Aber auch hier sagt Kant, man muß beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er darüber hinausgeht. Der Reichthum des Gedankens entfaltet sich bei Kant daher immer nur in subjecti-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.

ver Gestalt; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postuliren. Das Objective ist, nach Kant, nur das Ansich: und wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind. — Das Ansich ist aber nur das caput mortuum, die todte Abstraction des Andern, das leere, unbestimmte Jenseits.

Der Grund, warum jene wahre Idee nicht das Wahre seyn soll, ist also, weil die leeren Abstractionen von einem Verstande, der sich im abstract Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt näher zwar ausdrücklich auf die Vorstellung eines intuitiven (anschauenden) Verstandes, der, indem er allgemeine Gesetze giebt, ebenso das Besondere bestimmt; das ist eine tiefe Bestimmung, das wahrhaft Concrete, die durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität, oder, wie Spinoza sagt, die adäquate Idee. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit" specifisch „unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern, und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß" zusammen „zu bringen." Aber daß dieser „intellectus archetypus" die wahre Idee des Verstandes sey, darauf kommt Kant nicht. Sonderbarer Weise hat er zwar wohl diese Idee des Intuitiven; aber er weiß nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, — als nur weil unser Verstand anders beschaffen sey, nämlich so, „daß er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besondern fortgeht." [1] Die absolute Vernunft aber und der ansich-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 347—348 (351).

seyende Verstand, haben wir (S. 507, 536) gesehen, sind bei Kant so beschaffen, daß sie an ihnen selbst keine Realität haben: der Verstand eines Stoffes bedarf, die theoretische Vernunft Hirngespinnste erzeugt, die praktische Vernunft ihre Realität beim Postuliren bewenden lassen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und bestimmt ausgesprochenen Nicht-Absolutheit sollen sie doch das wahre Erkennen seyn, und der intuitive Verstand, welcher Begriff und Anschauung in Einer Einheit hat, nur so ein Gedanke, den wir uns machen.

c. Die höchste Form, wie die Vorstellung des Concreten in die Kantische Philosophie kommt, ist diese, daß der Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt werde; und so ist er das Gute. Dieß Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke; aber es ist die absolute Forderung vorhanden, daß es auch in der Welt realisirt werde, daß die Naturnothwendigkeit den Gesetzen der Freiheit entspreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, sondern durch das Rechtliche und Sittliche des menschlichen Lebens, durch das Staatsleben, — daß die Welt überhaupt gut sey. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung der praktischen Vernunft; aber die subjective Vernunft kann dieß nicht realisiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Mensch zwar etwas Gutes, dieß ist aber nur beschränkt; das allgemeine Gute, als der Endzweck der Welt, kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und diese Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat, ist nun Gott.[1] So endet auch die Kritik der Urtheilskraft mit dem Postulat Gottes. Haben nun auch die eigenthümlichen Gesetze der Natur, als diese selbstständigen, einzelnen Verhältnisse, keine Beziehung auf das Gute: so ist doch die Vernunft dieß, die Einheit als das Wesentliche, Substantielle in sich zu haben und zu wollen. Der Gegensatz dieser Zwei, des Guten und der Welt, ist jener Identität zuwider; die Vernunft muß daher verlangen, daß dieser Wi-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 423—424.

derspruch aufgehoben werde, daß eine Macht sey, welche gut für sich selbst und die Macht über die Natur ist. Diese Stellung hat Gott in der Kantischen Philosophie: Beweisen lasse es sich nicht, daß Gott sey; es sey aber die Forderung. Der Mangel, daß Gott nicht bewiesen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, wie das Gute als abstracte Idee an ihm selbst dieß ist, seine Idee als abstract aufzuheben: und die Welt an ihr selbst dieß, sich in ihrer Aeußerlichkeit und in ihrer Verschiedenheit von dem Guten selbst aufzuheben; damit Beide sich als ihre Wahrheit zeigen, welche in Rücksicht zu ihnen als das Dritte erscheint, aber zugleich als das Erste bestimmt wird. So kann also nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 460—461) Gott nur geglaubt werden. Damit steht der Jacobi'sche Glauben in Beziehung; denn in diesem Punkte kommt Kant mit Jacobi überein. [1]

Wenn nun nach diesem Kantisch-Jacobi'schen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir diesen Standpunkt für einen Augenblick zugeben, so ist allerdings darin eine Rückkehr zum Absoluten. Aber die Frage bleibt: Was ist Gott? Das Uebersinnliche ist noch blutwenig; das Allgemeine, Abstracte, Anundfürsichseyende ist ebenso wenig. Was ist nun seine Bestimmung? Würden wir indessen hier zu Bestimmungen des Absoluten übergehen, so würde das für diesen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wissen von einem Gegenstande, der in sich concret, d. h. bestimmt ist. Hier aber wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt ist, mit der Bestimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbestimmten. Gott kann so nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er, als concret, wenigstens zwei Bestimmungen enthalten. Es wäre somit Vermittelung gesetzt; denn ein Wissen vom Concreten ist sogleich ein vermitteltes Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt so

[1] Und dieser Punkt der Jacobi'schen Philosophie ist in der Vorlesung von 1825—1826 erst hier eingeschaltet.

beim Unbestimmten stehen. Indem Paulus zu den Athenern spricht, beruft er sich auf den Altar, den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sagt ihnen, was Gott sey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geistes, ist Vermittelung in sich; und dazu ist nun die Schelling'sche Philosophie übergegangen.

Fassen wir das Ganze der Kantischen Philosophie zusammen, so finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die absoluter Begriff an ihr selbst ist, den Unterschied, die Realität an ihr selbst hat: und zwar die theoretische und praktische Vernunft nur den abstracten Unterschied; in der Urtheilskraft, als ihrer Einheit, geht Kant aber so weit, daß er den Unterschied als wirklichen, oder nicht nur die Besonderheit, sondern auch die Einzelnheit setzt. Aber da einmal diese philisterhafte Vorstellung von unserem menschlichen Erkenntnißvermögen ausgeht, welches ihm in seiner empirischen Form gilt — ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt, und die wahre Idee desselben, die er auch beschreibt, als bloß so einen Gedanken, den wir haben —: so gilt die Wirklichkeit als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt, und er läßt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt. Dieß ist eine vollendete Verstandes-Philosophie, die auf Vernunft Verzicht thut; sie hat sich so viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieser alten Metaphysik befreit zu seyn. Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbestimmungen, was aber nicht die Sache ist; denn wenn man z. B. etwas Hartes fühlt, so sagt Kant: Ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philosophie endet so mit einem Dualismus, mit der Beziehung, die ein schlechthin wesentliches Sollen ist, mit dem unaufgelösten Widerspruche. Anders ist es mit Jacobi's Glauben; er findet die Vorstellung von Gott als unmittelbares Seyn, und alle Vermittelung ist ihm unwahr

Bei Kant ist also das Resultat: „Wir erkennen nur Erscheinungen;" bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes." Ueber beide Resultate ist eitel Freude unter den Menschen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft, Gottlob! von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden meinte, und nun, da das Insichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geistes Steigen erspart war, es sich wohl seyn lassen konnte. Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjectiven Vernunft, welche, da sie abstract ist und nicht erkennt, nur subjective Gewißheit, keine objective Wahrheit hat. Das war die zweite Freude, der Freiheit ein vollkommenes Recht einzuräumen, das ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine subjective Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sey, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit für die Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, und nur eine Philosophie gilt, die keine ist!

Aber außer der allgemeinen Idee von synthetischen Urtheilen a priori, einem Allgemeinen, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinct Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, dieses nach dem, wenn auch geistlosen Schema der Triplicität ausgeführt: und zwar nicht nur in den drei Kritiken, sondern ebenso auch in den meisten weitern Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen u. s. f. Kant hat also den Rhythmus der Erkenntniß, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich so mit Bewußtseyn unterscheidender. Das Erste ist das Wesen, aber für's Bewußtseyn Andersseyn; denn was nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das Zweite ist das Fürsichseyn, die eigene Wirklichkeit; hier tritt das umgekehrte Verhältniß ein, indem das Selbstbe-

wußtseyn, als das Negative gegen das Ansich, sich selbst das Wesen ist. Das Dritte ist die Einheit von Beiden; die für sich seyende, selbstbewußte Wirklichkeit ist alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen ist sowohl die gegenständliche als die für sich seyende. Kant hat so historisch die Momente des Ganzen angegeben, und sie richtig bestimmt und unterschieden; es ist eine gute Einleitung in die Philosophie. Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, die Aufhebung des Sollens, das nicht begriffen ist. Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beseitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin erstens eine Forderung der Consequenz, daß die besonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jener ersten Einheit des Ich hervorgebracht und durch sie gerechtfertigt erschienen. Zweitens aber hatte der Gedanke sich über die Welt verbreitet, an Alles sich geheftet, Alles untersucht, seine Formen in Alles hineingetragen, Alles systematisirt; so daß allenthalben nach seinen Bestimmungen verfahren werden soll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine oder praktischem Sinne, der ungeheuern Bewußtlosigkeit sogenannter praktischer Männer. So soll also in der Theologie, in Regierungen und deren Gesetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Bestimmungen, d. h. rationell verfahren werden: wie man selbst von einer rationellen Bierbrauerei, Ziegelbrennerei u. s. w. sprechen hört. Dieß ist das Bedürfniß eines concreten Denkens, während bei dem Kantischen Resultate der Erscheinung nur ein leerer Gedanke vorhanden gewesen war. Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott ist. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnsucht vorhanden, da der Mensch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebensowenig zur

Form des Empfindens heruntersteigen konnte, so daß diese das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. Das erste Bedürfniß, nach Consequenz, hat Fichte zu befriedigen gesucht: das nach dem Inhalte, Schelling.

C. Fichte.

Fichte hat seiner Zeit eine große Aufregung gegeben; und seine Philosophie ist die Vollendung, und besonders eine consequentere Darstellung der Kantischen Philosophie. Er geht über den Grundinhalt der Philosophie Kant's nicht hinaus, und hat auch seine Philosophie zunächst für nichts Anderes angesehen, als für eine systematische Durchführung der Kantischen.[1] Außer diesen und der Schelling's sind keine Philosophien. Die Anderen schnappen von Diesen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln sie damit. Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes. So hat es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben, wie die Reinhold'sche, die Krug'sche, die Bouterweck'sche, die Fries'sche, die Schulze'sche u. s. w.; es zeigt sich in ihnen aber nur die äußerste Bornirtheit, die groß thut: ein Gebraue von aufgerafften Gedanken und Vorstellungen oder Thatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, — so weit Gedanken überhaupt darin sind: oder es ist ein Modificätionchen angebracht, und dieß besteht größtentheils in nichts Anderem, als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet sind: oder es sind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgestellt werden soll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philosophien. Es mag dieß als Trost dienen, daß ich von allen diesen Philosophien nicht weiter spreche; das Auseinanderlegen derselben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen ist: und

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig, 1794), Vorrede, S. XII.

daß die Modification der Formen nur der Schein einer Veränderung ist, eigentlich aber eine Verschlechterung der Principe dieser Philosophen.

Johann Gottlieb Fichte wurde den 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz geboren, studirte in Jena und war einige Zeit Hauslehrer in der Schweiz. Er schrieb eine Schrift über Religion: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", die ganz in Kantischen Ausdrücken verfaßt ist, so daß man sie für ein Werk Kant's hielt. Er wurde hierauf 1793 von Göthe nach Jena als Professor der Philosophie gerufen; welche Stelle er jedoch im Jahre 1799, wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Abhandlung „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab nämlich in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz darin, der von einem Andern war, wurde für atheistisch angesehen. Fichte hätte schweigen können, rückte jedoch jene Schrift als Einleitung desselben ein. Die Regierung wollte nun untersuchen lassen. Da schrieb Fichte einen Brief, der Drohungen enthielt; worauf Göthe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. Fichte privatisirte nun einige Zeit in Berlin, wurde 1805 Professor in Erlangen, und 1809 in Berlin, wo er den 27. Januar 1814 starb.[1] Von seinen besondern Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was Fichte'sche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen speculativen Philosophie, die streng consequent fortschreitet und weniger bekannt ist, und zwischen seiner popularen Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem gemischten Publicum gehören, z. B. die Schrift „Vom seligen Leben." Diese haben viel

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I, S. 3, 6, 24 flg.; 38 flg.; 142, 189; 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; Th. II, S. 140—142; Th. I, S. 370—372, 442—448, 455; 518, 540; 578.

Ergreifendes, Erbauliches — sich so nennende Fichtianer kennen oft nur diese Seite —; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. In der Geschichte der Philosophie können dieselben jedoch nicht beachtet werden, wiewohl sie durch ihren Inhalt den größten Werth haben können; der Inhalt muß aber speculativ entwickelt werden, und das ist nur in seinen frühern philosophischen Schriften der Fall. [1]

1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's.

Den oben (S. 552) erwähnten Mangel der Kantischen Philosophie, die gedankenlose Inconsequenz, durch die es dem ganzen System an speculativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die absolute Form ist es, die Fichte ergriffen, oder die absolute Form ist eben das absolute Fürsichseyn, die absolute Negativität, nicht die Einzelnheit, sondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit; Fichte's Philosophie ist so die Ausbildung der Form in sich. Er stellte das Ich als absolutes Princip auf, so daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Product dargestellt werden müsse; die Vernunft ist daher, nach Fichte, in sich selbst Synthese des Begriffs und der Wirklichkeit. Aber dieß Princip hat er dann ebenso einseitig wieder auf Eine Seite gestellt: es ist von Haus aus subjectiv, mit einem Gegensatze behaftet; und die Realisirung desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurücksehen. Auch hat die Form der Darstellung die Unbequemlichkeit,

[1] Der erst nach Hegel's Tode herausgekommene Nachlaß Fichte's zeigt indessen, daß Fichte in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität auch diesen umgebildeten Standpunkt seines Philosophirens wissenschaftlich entwikkelt hat; einen Anfang dazu hatte Fichte schon in der 1810 erschienenen Broschüre: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" gemacht. (S. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Th. I, S. 441—442.) Anmerkung des Herausgebers.

ja Ungeschicktheit, daß man immer das empirische Ich vor Augen hat; was ungereimt ist und den Gesichtspunkt verrückt.

Das Bedürfniß der Philosophie ist dahin gesteigert, daß einerseits das Selbstbewußtseyn das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz denken will, welche den Unterschied, die Realität und Wirklichkeit, nicht an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich immer Theils das Selbstbewußtseyn gesträubt, das sein Fürsichseyn darin nicht findet, und also seine Freiheit vermißte: Theils dieß Wesen, gegenständlich vorgestellt, als ein persönliches, lebendiges, selbstbewußtes, wirkliches, nicht in den abstracten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes forderte. Andererseits forderte das Bewußtseyn, für welches Anderes ist, das Moment der äußern Wirklichkeit, das Seyn als solches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenständlichen Daseyn; was wir bei den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Gedanke über diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist Ich; es ist dieß An ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter. Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dieß Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden.[1] So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat. Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Rücknahme des Andersseyns in das Selbstbewußtseyn ist eben das Begreifen. Der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite damit gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes. Dieser absolute Begriff, oder diese an und für sich selbst seyende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 10—12.

ist, und deren Unterscheidung als alle Unterscheidung des Universums aus sich darzustellen ist, das in seinem Unterscheiden in gleicher Absolutheit in sich reflectirt bleiben muß. Es existirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich. [1]

Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Realisirung der Wissenschaft aus sich selbst hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixirt sich ihm als dieser Begriff; er hat für ihn die Absolutheit, insofern er nur der nicht realisirte Begriff ist, und also selbst der Realität wieder gegenüber tritt. Die Fichte'sche Philosophie hat den großen Vorzug, aufgestellt zu haben, daß die Philosophie eine Wissenschaft aus Einem höchsten Grundsatz seyn muß, woraus alle Bestimmungen nothwendig abgeleitet sind. Das Wichtige ist diese Einheit des Princips, und der Versuch, wissenschaftlich consequent den ganzen Inhalt des Bewußtseyns daraus zu entwickeln, oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu construiren. [2] Man hat sich darüber aufgehalten. [3] Es ist aber das Bedürfniß der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten; die Welt ist eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht. Fichte geht also nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; sondern er ist weiter gegangen, indem er eine Construction der Bestimmungen des Wissens aus dem Ich zu vollbringen gesucht hat. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt soll entwickelt werden, und ferner soll dieses Wissen Consequenz der Entwickelung der Bestimmungen seyn; indem Fichte aber sagt, was nicht für uns ist, geht uns nichts an: so hat er dieß Princip des Ich nicht als Idee, sondern lediglich im Bewußtseyn über das, was wir als Wissen thun, aufgefaßt, und somit noch in der Gestalt der Subjectivität festgehalten.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 13—14.

[2] Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (Weimar 1794), S. 12.

[3] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., Vorrede, S. X—XI.

Wie Kant also das Erkennen, so stellt Fichte das Wissen auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philosophie so aus, daß sie sey die Lehre von dem Wissen; das allgemeine Wissen ist sowohl der Gegenstand, als der Anfangspunkt der Philosophie. Das Bewußtseyn weiß, das ist seine Natur; der Zweck der philosophischen Erkenntniß ist das Wissen dieses Wissens. Fichte hat (Begriff der Wissenschaftslehre, S. 18) seine Philosophie deßhalb Wissenschaftslehre genannt, die Wissenschaft des Wissens. Das gewöhnliche Bewußtseyn, als thätiges Ich, findet nämlich dieß und jenes, beschäftigt sich nicht mit sich selbst, sondern mit andern Gegenständen und Interessen; aber die Nothwendigkeit, daß ich Bestimmungen und welche, z. B. Ursach und Wirkung, hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseyns vor: ich bringe sie instinctmäßig hervor, und kann nicht hinter mein Bewußtseyn kommen. Allein wenn ich philosophire, so mache ich mir mein gewöhnliches Bewußtseyn selber zum Gegenstand, indem ich eine reine Kategorie zu meinem Bewußtseyn mache: ich weiß, was mein Ich thut, und komme so hinter mein gewöhnliches Bewußtseyn. Die Philosophie bestimmt Fichte also als das künstliche Bewußtseyn, als das Bewußtseyn über das Bewußtseyn.[1]

a. Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben (S. 512—513) bei Kant gehabt haben, von der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns; darin bin Ich — als dieser — Eins, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. Ich ist da eine Thatsache, sagt Fichte, aber noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundsatz muß Ich nicht trockenes Ich bleiben, noch als Eins genommen werden; sondern zu einem Satz gehört eine Synthese. Fichte geht nun in seiner Darstellung davon aus, daß die Philosophie mit einem schlechthin unbedingten, gewissen Grundsatz, mit etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemei-

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 184—185.

nen Erkenntniß, anfangen müsse. „Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, weil er absolut erster Grundsatz seyn soll." [1] Die Darlegung der Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes giebt Fichte nun nach Wendt's Darstellung (Tennemann's Grundriß, §. 393, S. 494—495) folgendermaßen: „Wissenschaft ist ein System der Erkenntniß durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt. Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt, und die Möglichkeit der Grundsätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst, und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann, noch aus einer andern Wissenschaft; denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so giebt es auch ein System; giebt es ein System, so giebt es auch eine Wissenschaftslehre, und einen absoluten ersten Grundsatz, — durch einen unvermeidlichen Cirkel." [2]

Von diesem Wissen ist nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner selbst, welche ist die Beziehung meiner auf mich selbst: was in mir ist, das weiß ich. Der oberste Grundsatz, als unmittelbar, nicht abgeleitet, soll für sich gewiß seyn; das ist nur eine Bestimmung des Ich, denn nur vom Ich kann ich nicht abstrahiren. [3] Fichte fängt also, wie Cartesius, damit an: Ich denke, so bin ich; und er erinnert ausdrücklich an diesen Satz. Das Seyn des Ich ist kein todtes, sondern ein concretes Seyn: das höchste Seyn aber ist das Denken. So ist Ich, als für sich seyende Thätigkeit des Denkens, Wissen, wenn auch nur abstractes, wie es denn im Anfang nicht anders seyn kann. Zugleich fängt Fichte von dieser absoluten Gewißheit mit ganz an-

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 3.

[2] Vergl. Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 13—17, 19—39, 50—52.

[3] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 4—5.

dern Bedürfnissen und Forderungen an; denn aus diesem Ich soll nicht nur das Seyn, sondern auch das weitere System des Denkens abgeleitet werden (s. oben, S. 310). Denn Ich ist nach Fichte der Quell der Kategorien und Ideen, alle Vorstellungen und Gedanken sind aber ein durch's Denken synthesirtes Mannigfaltiges. Während bei Cartesius also nach dem Ich andere Gedanken kommen, die wir nur in uns vorfinden, wie Gott, Natur u. s. w.: so hat Fichte eine Philosophie ganz aus Einem Stücke versucht, ohne etwas Empirisches von Außen aufzunehmen. Mit diesem Gedanken ist gleich ein schiefer Gesichtspunkt hereingebracht, nämlich die alte Vorstellung der Wissenschaft, von Grundsätzen in dieser Form anzufangen und von ihnen auszugehen: so daß diesem Grundsatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit etwas Anderes ist, d. h. nicht abgeleitet wird; oder jener Grundsatz drückt eben darum nur die absolute Gewißheit seiner selbst, nicht die Wahrheit, aus. Das Ich ist gewiß, man kann nicht daran zweifeln; die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjective; und weil es der Grund bleiben soll, so bleibt das Weitere auch das Subjective, ohne daß diese Form weggebracht werden könnte. — Fichte analysirt nun Ich in drei Grundsätze, aus welchen die ganze Wissenschaft entwickelt werden soll.

α. Der erste Satz muß einfach, Prädicat und Subject müssen darin sich gleich seyn; denn wären sie ungleich, so müßte ihre Verbindung, da die Bestimmungen eben nach ihrer Verschiedenheit nicht unmittelbar Eins sind, erst durch ein Drittes bewiesen werden. Der erste Grundsatz muß also identisch seyn. Näher unterscheidet Fichte nun an diesem ersten Grundsatz die Form und den Gehalt; aber damit derselbe unmittelbar durch sich selbst wahr sey, muß wieder Form und Gehalt dasselbe, und er nach Beiden unbedingt seyn. Er heißt A = A, die abstracte, bestimmungslose Identität; das ist der Satz des Widerspruchs, wobei A ein

gleichgültiger Inhalt ist. Fichte sagt: „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. Ich bemerke nur noch, daß, wenn man Ich bin überschreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit ist Etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann; sie ist nicht Etwas, das ist." Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, Ich = Ich; [1] das ist allerdings die Definition des Ich. Das Subject und das Prädicat sind der Inhalt; und dieser Inhalt beider Seiten ist auch ihre Beziehung, d. h. die Form. Zur Beziehung gehören Zwei, das Beziehende und das Bezogene sind aber hier Dasselbe; denn wegen der Einfachheit des Ich ist es nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; sofern ich aber Bewußtseyn bin, weiß ich von einem Gegenstande, der von mir verschieden, und dann auch meiner ist. Ich aber ist so identisch mit seinem Unterschiede, daß das Unterschiedene unmittelbar dasselbe ist, und das Identische ebenso unterschieden ist; das ist ein Unterschied, der keiner ist. Das Selbstbewußtseyn ist nicht todte Identität, noch Nichtseyn, sondern Gegenstand, der mir gleich ist. Das ist unmittelbar gewiß; alles Andere muß mir ebenso gewiß werden, indem es Beziehung meiner auf mich seyn soll. Der Inhalt soll in Ich verwandelt seyn, so daß ich nur meine Bestimmung darin habe. Dieser Grundsatz ist erstens abstract und mangelhaft, weil darin noch kein Unterschied, oder nur ein formeller, ausgedrückt ist, der Grundsatz aber Inhalt enthalten soll: es ist wohl ein Subject und ein Prädicat darin unterschieden, aber nur für uns, die wir darüber reflectiren; d. h. eben an ihm selbst ist kein Unterschied, und somit kein wahrer Inhalt. Zweitens ist dieser Grundsatz wohl die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseyns; allein das Selbstbewußtseyn ist ebenso Bewußtseyn, und darin ist es ihm ebenso gewiß, daß andere Dinge sind, denen es ge-

[1] Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 23, 5, 15, 17, 8.

genüber tritt. Drittens hat jener Grundsatz eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Seiner-selbst-Gewißheit des Ich keine Gegenständlichkeit, nicht die Form des unterschiedenen Inhalts an ihm hat, — oder eben dem Bewußtseyn eines Andern gegenüber tritt.

β. Damit nun Bestimmung, d. h. ein Inhalt und Unterschied, hereinkomme, ist es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundsatz zu setzen, welcher der Form nach unbedingt, dessen Inhalt aber bedingt ist, weil er dem Ich nicht zukommt. Dieser zweite Grundsatz, unter den ersten gesetzt, heißt: „Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" worin eben etwas Anderes, als das absolute Selbstbewußtseyn gesetzt wird.[1] Diesem gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt ist Nicht-Ich, ein anderer als Ich. Man kann nun ebenso gut sagen, durch diesen Inhalt ist der Satz unabhängig, da das Negative darin etwas Absolutes ist: als auch umgekehrt — durch die Form der Entgegensetzung, die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann. Hier ist's denn also schon mit dem Ableiten aus, obgleich diese Ableitung der Entgegensetzung aus dem ersten Satze doch gefordert war. Indem ich ein Anderes dem Ich gegenüber setze, setze ich mich als nicht gesetzt; dieß Nicht-Ich ist der Gegenstand überhaupt, d. h. eben das, was gegen mich ist. Dieses Andere ist das Negative von Ich; es ist also ein sehr glücklicher, guter und consequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte. Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich curios vor. Die Franzosen sagen aber Moi und Non-Moi, ohne dabei zu lachen. Das Setzen in diesem Grundsatz gehört dem Ich an; indem das Nicht-Ich aber unabhängig vom Ich ist, so haben wir zwei, und das Selbstbewußtseyn bezieht sich auf ein Anderes. Dieser zweite Satz bedeutet also: Ich setze mich als begrenzt, als Nicht-Ich; Nicht-Ich ist aber etwas neu Hinzukommendes. Wir haben also einerseits vor uns ein Feld, wel-

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftslehre, S. 17, 19–22.

ches bloß vom Ich eingenommen ist; sodann haben wir vor uns als Gegenstand das Nicht-Ich.

γ. Zu diesen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt diese Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache: der synthetische Grundsatz, der Satz des Grundes, der dem Gehalte nach unbedingt ist, während der zweite es der Form nach war. Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung jener beiden ersten Sätze durch einander, so daß Ich das Nicht-Ich einschränkt. „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind Beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander gegenseitig beschränkbar: d. i. so daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe." In der Grenze ist Beides negirt, aber „nur zum Theil;" nur so ist Synthesis, Deduction möglich. Ich setze das Nicht-Ich, das für mich ist, in mich, in die Gleichheit meiner mit mir; so entnehme ich es der Ungleichheit, seinem Nicht-Ich-Seyn, d. h. ich schränke es ein. Diese Beschränkung des Nicht-Ich drückt Fichte so aus: „Ich setze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." Das Nicht-Ich hebe ich als ganze Sphäre, die es nach dem zweiten Grundsatz war, auf, und setze es theilbar; ebenso setze ich das Ich theilbar, insofern Nicht-Ich darin ist. Die ganze Sphäre, die ich vor mir habe, soll zwar Ich seyn; ich habe in ihr aber nicht Eins, sondern Zwei. Der Satz des Grundes ist also die Beziehung der Realität und Negation, d. h. eben die Grenze; er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich, und Nicht-Ich begrenzt durch Ich.[1] Von dieser Synthese ist eigentlich in den beiden frühern Sätzen noch nichts enthalten. Schon diese erste Aufstellung dreier Grundsätze hebt die wissenschaftliche Immanenz auf. So ist auch hier die Darstellung von Hause aus mit einem Gegensatze behaftet, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich sind, und wenn wir auch ganz im Ich stehen bleiben.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 34, 31, 23, 27—30 (52), 14, 48.

Jene Begrenzung kann nun auf zweierlei Weise für mich seyn: das eine Mal ist das Eine passiv, das andere Mal das Andere. In dieser Begrenzung setzt also Ich entweder das Nicht-Ich als begrenzend und sich als begrenzt, so daß das Ich sich setzt als einen Gegenstand nöthig habend: Ich weiß mich zwar als Ich, aber bestimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich ist hier thätig, Ich passiv. Oder umgekehrt bin Ich, als das Andersseyn aufhebend, das Beschränkende, Nicht-Ich das Beschränkte: Ich weiß mich dann als schlechthin bestimmend das Nicht-Ich, als die absolute Ursache des Nicht-Ich als solchen; denn Ich bin denkend. Das Erste ist der Satz der theoretischen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktischen Vernunft, des Willens.[1] Der Wille ist dieß, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenstand begrenzend; so mache ich mich thätig auf den Gegenstand und erhalte mich. Der theoretische Satz ist, daß der Gegenstand vor mir ist, und er mich bestimmt: Ich ist, indem ich anschaue, ein Inhalt; und ich habe eben diesen Inhalt in mir, der außer mir so ist. Dieß ist im Ganzen ebenso, wie bei der Erfahrung Kants: es ist Dasselbe, ob ein Stoff oder das Nicht-Ich es ist, wodurch hier das Ich bestimmt wird.

b. Im theoretischen Bewußtseyn findet das Ich, obgleich das Setzende überhaupt, sich doch durch das Nicht-Ich beschränkt. Es ist sich aber selbst gleich; seine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, sich selbst hervorzubringen. Die Weisen nun, wie das Ich sich selbst setzt, sind die verschiedenen Weisen seiner Thätigkeit; diese haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Da die philosophische Erkenntniß aber Betrachtung des Bewußtseyns selbst ist (s. oben, S. 557), so erkenne ich immer nur Wissen, That des Ich. Fichte appellirt also an's Bewußtseyn, postulirt Ich und Nicht-Ich in ihrer Abstraction; und indem die philosophische Erkenntniß Bewußtseyn des Bewußtseyns ist, so ist es nicht genug, daß ich dessen Be-

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., S. 52—56, 74.

stimmungen in ihm finde, sondern ich producire sie mit Bewußtseyn. Das gemeine Bewußtseyn bringt zwar auch alle Bestimmungen der Vorstellung und des Denkens hervor, aber ohne es, in der theoretischen Seite wenigstens, zu wissen; denn das Beschränktwerden schwebt ihm allein vor. Wenn ich also einen großen, viereckigen Gegenstand, z. B. eine Wand sehe: so nimmt mein gewöhnliches Bewußtseyn diese Bestimmungen, wie sie ihm gegeben sind; der Gegenstand ist. Ich denke dabei nicht an's Sehen, sondern an den Gegenstand; das Sehen ist aber meine Thätigkeit, die Bestimmungen meiner Empfindung sind also durch mich gesetzt. Das Ich als theoretisch weiß zwar im philosophischen Bewußtseyn, daß Ich das Setzende ist; es setzt aber hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich also selbst als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir, diese Passivität des Ich ist selbst die Thätigkeit des Ich. In der That ist so alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, eine Bestimmung des Ich, [1] — wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Hier vorzüglich ist es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseyns in das absolute Selbstbewußtseyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersseyn als unbedingt, als an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zu Stande. Ich bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen, und aus dieser Einheit getreten. Was vorhanden ist, ist nur eine Abwechselung des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns eines Andern, und das stetige Fortgehen dieses Abwechselns, das kein Ende findet. [2]

Die Entwickelung der theoretischen Vernunft ist die Fortführung der mannigfaltigen Verhältnisse zwischen Ich und Nicht-Ich; die Formen dieser Begrenzung, die Fichte nun durchgeht, sind die

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 57.
[2] Ebendaselbst, S. 78—79.

Bestimmungen des Objects. Diese besonderen Denkbestimmungen nennt er Kategorien, und sucht sie in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen; woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hat. Die erste dieser Formen ist die Wechselbestimmung, welche wir bereits im dritten Satze sahen: „Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt;" Beides in Einem ist die Wechselwirkung. Zweitens: „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern ist Causalität." Insofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich insofern als passiv betrachtet, und umgekehrt, insofern Ich real bin, ist das Object leidend; dieses Verhältniß, daß die Passivität der Objecte meine Activität oder Realität ist, und das Entgegengesetzte ist der Begriff der Causalität. „So viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; es setzt sich demnach als sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und als bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt. Insofern" drittens „das Ich betrachtet wird, als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz; insofern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, ist in ihm ein Accidenz."[1] Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten; dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer andern ist aber nur Analyse vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, nicht an und für sich.

Ich ist insofern der Ideal-Grund aller Vorstellungen des Gegenstands; alles Bestimmtseyn dieses Gegenstands ist eine Bestimmung des Ich. Aber daß er Gegenstand sey, muß er dem Ich entgegengesetzt seyn: d. h. die durch Ich gesetzten Bestimmungen sind ein Anderes, das Nicht-Ich; diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der Real-Grund der Vorstellungen. Ich ist aber auch der Realgrund des Gegenstands; denn es ist ebenso

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., S. 60, 67, 59, 76.

ein Bestimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengesetzt sey. Beides, der Real-Grund und der Ideal-Grund des Vorstellens sind also ein und dasselbe.[1] Ueber das Ich als Ideal-Princip und das Nicht-Ich als Real-Princip hat dann auch Herr Krug viel geschwatzt. In jenem Sinne ist Ich thätig und Nicht-Ich rein passiv; nach der andern Seite ist Ich passiv, und der Gegenstand thätig, einwirkend. Da Ich aber im nicht philosophischen Bewußtseyn nicht das Bewußtseyn seiner Thätigkeit im Vorstellen des Gegenstands hat, so stellt es sich seine eigene Thätigkeit als die fremde des Nicht-Ich vor.

Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegensetzen; zweierlei Thätigkeiten des Ich u. s. w. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Thätigkeit; die Hauptsache aber, um die es sich handelt, ist der Inhalt des Setzens und sein nothwendiger Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit diesem Inhalt, so verschwindet jene Form der Subjectivität, welche bei Fichte das Herrschende und Bleibende in seinem Gegensatze ist. Wie das Ich das Affirmative, Bestimmende ist, so ist nun in diesem Bestimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich bestimmt, und zugleich ist Ich sich selbst gleich, unendlich, d. h. identisch mit sich. Dieß ist ein Widerspruch, den Fichte zwar zu vereinigen sucht; aber dessen ungeachtet läßt er den Grundschaden des Dualismus bestehen. Das Letzte, wobei Fichte stehen bleibt, ist nur ein Sollen, was den Widerspruch nicht auflöst; denn indem das Ich schlechthin bei sich selbst, d. h. frei seyn soll, soll es zugleich bei Anderem seyn. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat also bei Fichte die Stellung, daß sie nur eine geforderte Auflösung ist, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde; es ist eine fortgesetzte Abwechselung von Negation und Affirmation, eine Identität mit

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 121—122.

sich, die wieder in die Negation verfällt, und daraus immer wieder hergestellt wird. Von der Schranke der menschlichen Vernunft u. s. f. sprechen, ist aber eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjects beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-sich-selbst-verhalten, nicht zu seiner Grenze: und der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch sehr abstract seyn, und so ist sie auch wieder endlich; die wahre Unendlichkeit bleibt aber in sich selbst.

Näher deducirt Fichte nun das Vorstellen: Daß das Ich, im Hinausgehen, seine Thätigkeit ebenso durch eine Grenze gehemmt findet, und wieder in sich zurückgeht, ergiebt zwei entgegengesetzte Richtungen in mir, zwischen denen ich schwebe, und die ich in der Einbildungskraft vereinigen will. Daß eine feste Bestimmung zwischen beiden sey, muß ich die Grenze ständig machen; das ist der Verstand. Die weiteren Bestimmungen der Objecte sind, als Verstandes-Kategorien, Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber ein neuer Widerspruch. Es sind also wieder neue Vermittelungen nöthig; und diese sind neue Bestimmungen. So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort bestimmen, zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen. Ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun; es ist aber immer noch eine Aeußerlichkeit darin vorhanden, welche zurück bleibt, und durch meine Thätigkeit nicht erklärt wird. Dieses Jenseits, was dem unbestimmten Ich allein übrig bleibt, nennt Fichte den unendlichen Anstoß auf das Ich, mit dem es immer zu thun hat und über den es nicht hinaus kann; so findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit sich durch den Anstoß in sich zurückgedrängt, reagirt dann aber wieder gegen denselben. „Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflectirt, daß das schlechthin bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbe-

stimmtes seyn müsse, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind: so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich." [1]

Indem das Ich hier das Object zu seiner Vorstellung macht und negirt: so ist diese Philosophie Idealismus, worin alle Bestimmungen des Gegenstandes ideelle sind. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, einen Stiefel selbst, indem Ich sie anlege. Es bleibt zurück nur der leere Anstoß; das ist das Kantische Ding an sich, was auch Fichte nicht überwinden kann, wenn gleich die theoretische Vernunft ihr Bestimmen in's Unendliche fortsetzt. „Ich bleibt" immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." [2] Das Theoretische ist so abhängig. Man hat es darin also nicht mit dem Wahren an und für sich zu thun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert; die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, der frei ist. Dieß ist der Standpunkt Fichte's in Rücksicht des Theoretischen.

c. Das Zweite ist die praktische Vernunft, deren Verhältniß ist, daß „Ich sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich." Jetzt soll sich der Gegensatz also auflösen, Ich bei sich selbst seyn, indem es sein Jenseits bestimmt. Das Ich wird also unendliche Thätigkeit, und als Ich=Ich das absolute Ich, — freilich abstract. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß doch ein Nicht-Ich seyn; Ich ist also die Thätigkeit, die Causalität, das Setzende des Nicht-Ich. Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleiben, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstracterer Form, nicht in der roh empirischen Kant's. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise, oder giebt dem Gegensatze mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, daß Ich

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 194—197, 204, 221—222.

[2] Ebendaselbst, S. 228.

als Causalität gesetzt ist: denn darin hat es ein Anderes nöthig, worauf es thätig ist. „Das absolute Ich soll demnach" jetzt „Ursache seyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt: desjenigen, welchem der Anstoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn daß von den besondern Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan." [1] Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden, das Ich das allein Thätige seyn; das Andere, der unendliche Anstoß, soll aufgehoben werden, — Ich sich befreien.

„Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund: d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen." Dieß thut es ja schon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen," nur „in sich selbst haben;" Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst, — „es müßte" so „in ihm seyn das Princip, sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Princip: welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre" somit „gar nichts; denn es höbe sich selbst auf. Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze. In einem andern Sinne müßte das Ich gesetzt seyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei. Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thä-

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 225, 229, 232.

tigkeit auf das Ich selbst, und auf nichts Anderes, als das Ich. Insofern das Ich Schranken, und sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, und wieder auf ein Anderes u. s. f. in's Unendliche; das ist das Object, und die Thätigkeit des Ich „ist objective Thätigkeit."[1] So bleibt Fichte auch im Praktischen beim Gegensatz, nur hat derselbe jetzt die Gestalt von zwei Richtungen im Ich, die Beide eine und dieselbe Thätigkeit des Ich seyn sollen. Ich soll darauf gehen, das Andere, wogegen ich negativ bin, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu bestimmen; es hat zwar alle Bestimmungen durch die Thätigkeit des Ich, jenseits meiner Bestimmung kommt aber dasselbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sey, ist unbestimmt. Den Kreis meiner Bestimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber es bleibt immer ein reines Jenseits übrig, und das Nicht-Ich hat keine positive, an sich seyende Bestimmung.

Das Letzte in Ansehung des Praktischen ist so, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben ist,[2] — Dasselbe, was das Kantische Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitschweifigkeit. Die Fichte'sche Philosophie hat somit denselben Standpunkt, als die Kantische Philosophie; das Letzte ist immer die Subjectivität, als an und für sich seyend. Sehnen ist nach Fichte das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen — nicht vergessen, Ich sey diese Vortrefflichkeit; darum ist es ein so behaglicher Zustand. Diese unendliche Sehnsucht hat man dann im Schönen und im religiösen Gefühl als das Höchste angesehen; und damit hängt die oben (Th. II, S. 55—56) erwähnte Ironie zusammen. Das Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Bestreben;

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Seite 233, 238—239.

[2] Ebendaselbst, S. 302, 246—247.

es ist seinerseits fixirt, und kann sein Streben nicht realisiren. Streben ist also ein unvollendetes, oder an sich begrenztes Thun. Das letzte Resultat ist damit ein nie aufzulösender „Cirkel, daß" nämlich „der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding-an-sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumen)." [1] Oder wir sehen Ich schlechthin bestimmt nur im Gegensatze, Ich nur als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiste wird. Ich ist der absolute Begriff, insofern er noch nicht zur Einheit des Denkens kommt, oder in dieser Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat: d. h. Setzen oder reine Thätigkeit des Ich, und Entgegensetzen nicht als Dasselbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anstoß, das Nicht-Ich nicht; das Selbstbewußtseyn bestimmt das Nicht-Ich, weiß dieses Jenseits sich aber nicht zu eigen zu machen.

Der Mangel der Fichte'schen Philosophie ist also erstens, daß das Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewußtseyns behält, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, oder dem Geiste, worin es selbst nur Moment ist; denn das einzelne Selbstbewußtseyn ist eben dieß, gegen ein Anderes auf der Seite stehen zu bleiben. Wenn das Ich deßwegen das absolute Wesen genannt wurde, so gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil das Ich in der That nur in dem Sinne des einzelnen Subjects, entgegengesetzt dem allgemeinen, vorkam.

Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjects und Objects, oder des Ich und Nicht-Ich; sie ist nur, wie bei Kant, als der Gedanke einer Vereinigung in einem Glauben hingestellt, mit dem auch Fichte (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 301) schließt. Das hat er in seinen popularen Schriften ausgeführt. Weil nämlich Ich fixirt ist als entgegengesetzt gegen

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 273.

Nicht-Ich, und nur ist als entgegengesetzt, so geht es in jener Einheit verloren. Die Erreichung dieses Ziels ist deßwegen in die schlechte, sinnliche Unendlichkeit hinausgeschoben: eben ein Fortgang, der derselbe Widerspruch, wie bei Kant, ist, ohne gegenwärtige Wirklichkeit an ihm selbst zu haben; denn Ich hat nur in seinem Gegensatze alle Wirklichkeit. Die Fichte'sche Philosophie erkennt nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen, nicht ihn als allgemeines Denken, wie die Kantische das Nichtwahre; oder sie ist formell. Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glauben an eine moralische Weltordnung gefaßt: eine absolute Voraussetzung, der zufolge wir den Glauben haben, daß jede moralische Handlung, die wir vollbringen, einen guten Erfolg haben werde.[1] Diese Idee ist, wie bei Kant, ein allgemeines Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgotts. Religion ist ein praktischer Glauben an die moralische Weltordnung; Glaube an eine übersinnliche Welt gehört, nach unserer Philosophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten."[2] Fichte schließt so mit der höchsten Idee, mit der Vereinigung der Freiheit und Natur, so jedoch daß sie unmittelbar eine nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt in's Bewußtseyn. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in der Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie; und nur, dieß in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben. Bei Fichte aber bleibt es bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit, der die Nicht-Idee zu Grunde liegt; denn eine Bestimmtheit ist nur nothwendig, weil es die andere ist, u. s. f. ins Unendliche. „Die Wissenschaftslehre ist realistisch.

[1] Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichte's Leben, Th. II), S. 111.

[2] Fichte: Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus, S. 51, 53.

Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben, ihrem empirischen Daseyn nach, selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. Diese Wissenschaft ist aber nicht transscendent, sondern transscendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es für das Ich da seyn soll. Alles ist, seiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber ist, seiner Realität nach, selbst abhängig. Dieß nothwendige Außersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." [1] Die logische Fortbestimmung des Objects ist das in Subject und Object Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objective das Seinige des Ich ist; als Denken bestimmt das Ich an sich das Object. Aber die Fichte'sche Wissenschaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objecten als den des Fortbestimmtwerdens der Objecte durch Ich, als Subject des Bewußtseyns, ohne die Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffs.

Weil drittens Ich so auf einer Seite fixirt ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduciren der Fichte'schen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 272—274.

von Bestimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung, so wie ein absoluter Inhalt, fehlt. So ist die Betrachtung der Natur z. B. eine Betrachtung derselben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus, wie wenn der organische Leib so begriffen wird: „Das Bewußtseyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre seiner Thätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß. Es ist ein Anschauen, ein Linien Ziehen; die Sphäre der Thätigkeit wird dadurch ein im Raum Ausgedehntes. Als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich sich verändernd, ist diese Sphäre die Materie, welche als Körper eine Menge von Theilen hat, die, in Verhältniß zu einander gedacht, Glieder heißen. Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen als stehend unter der Einwirkung einer andern Person. Aber ebenso nothwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist auch als meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie gesetzt." [1] Diese zähen Materien müssen ferner abgesondert seyn, — die verschiedenen Personen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib ist mein Leib, nicht eines Andern; er soll ferner auch wirken, thätig seyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erst durch Einwirkung eines Andern kann ich selbst thätig seyn, und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respectirt werden kann; der Andere aber soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen seyn, auch ehe ich thätig gewesen bin. D. h. meine Gestalt muß durch ihr bloßes Daseyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. sie muß sichtbar seyn. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Thätigkeit auf

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts (Jena und Leipzig, 1796), Th. I, S. 55—71.

einander geschehen; es muß also die subtile Materie gesetzt werden, damit sie durch die bloße ruhende Gestalt modificirt werde. So ist das Licht deducirt, und dann ebenso die Luft." [1] Es ist dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung: daß z. B. die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menschen vorhanden sind. Die Wendung ist hierbei die, daß man sagt: Der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares da seyn, — somit sind Pflanzen und Thiere deducirt; die Pflanzen müssen in Etwas stehen, — somit ist die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thierische Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die „articulirt" ist und modificirt werden kann: Licht als eine subtile Materie der Mittheilung des bloßen Daseyns u. s. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares sind. Von philosophischer Betrachtung des Inhalts ist dabei keine Rede.

Fichte hat auch eine Moral und ein Naturrecht verfaßt; er behandelt sie aber nur als Wissenschaften des Verstandes, und es ist ein ideenloses Fortgehen mit bornirtem Verstande. Die Fichte'sche Deduction der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt so in der Schranke und Härte des Selbstbewußtseyns stehen, gegen die Fichte's populare Darstellungen von Religion und Sittlichkeit Inconsequenzen darbieten. Das Naturrecht ist besonders mißrathen: z. B. da, wo er, wie wir so eben (S. 575) sahen, auch die Natur, so weit er sie braucht, deducirt. Die Organisation des Staats, welche das Fichte'sche Naturrecht aufstellt, ist ferner gerade etwas so Geistloses, als diese Deduction natürlicher Dinge, und als manche der Französischen Constitutionen waren, die wir in neuern Zeiten sahen: eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als solche als absolute gelten, oder das Recht das höchste Princip ist. Kant hat angefangen,

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. I, S. 78–82.

das Recht auf die Freiheit zu gründen, und auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es ist aber, wie bei Rousseau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es ist dieß ein großer Anfang; aber um zum Besondern zu kommen, haben sie Voraussetzungen aufnehmen müssen. Das Allgemeine ist nicht der Geist, die Substanz des Ganzen, sondern die äußerliche, verständige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat ist nicht in seinem Wesen, sondern nur als Rechtszustand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. Es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, daß die Freiheit der Einzelnen sich durch die allgemeine Freiheit beschränken müsse.[1] Sie bleiben immer ein Sprödes, Negatives gegen einander; das Gefängniß, die Bande werden immer größer, statt daß der Staat als Realisirung der Freiheit gefaßt werde.

Diese Philosophie enthält nichts Speculatives, aber sie fordert das Speculative. Wie die Kantische Philosophie in ihrer Idee des höchsten Gutes, worin die Gegensätze sich vereinigen sollen: so fordert die Fichte'sche Philosophie die Vereinigung im Ich und in dem Ansich des Glaubens, in welchem das Selbstbewußtseyn in seinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an sich sein Handeln den höchsten Zweck hervorbringe und das Gute sich realisire. Es ist in der Fichte'schen Philosophie nichts zu sehen, als das Moment des Selbstbewußtseyns, des selbstbewußten Insichseyns: wie in der Englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Seyns-für-Anderes, oder des Bewußtseyns, nicht als Moment, sondern als das Princip des Wahren ausgesprochen ist; in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geist.

Fichte's Philosophie macht in der äußern Erscheinung der Philosophie einen bedeutenden Abschnitt. Von ihm und seiner Manier kommt das abstracte Denken, die Deduction und Construction. Mit der Fichte'schen Philosophie hat sich daher eine Revolu-

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.

tion in Deutschland gemacht. Bis in die Kantische Philosophie hinein ist das Publicum noch mit fortgegangen, bis zur Kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt (s. oben, S. 299). Sonst beschäftigten sich also Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei dem verworrenen Idealismus der Kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. So ist schon bei Kant der Anfang dieser Trennung von der gewöhnlichen Weise des Bewußtseyns gemacht; nur das Resultat, daß das Absolute nicht erkannt werden kann, ist allgemein geworden. Noch mehr hat sich mit der Fichte'schen Philosophie das gemeine Bewußtseyn von der Philosophie ausgeschieden, und hat gleich vom Speculativen derselben Abschied genommen. Denn Fichte's Ich ist nicht bloß das des empirischen Bewußtseyns, sondern es sollen auch erkannt und gewußt werden solche allgemeine Gedankenbestimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtseyn fallen; so wurde das Speculative seit Fichte Beschäftigung weniger Männer. Fichte hat zwar besonders seine späteren Schriften in der Tendenz der Popularität geschrieben, wie z. B. den „Versuch, die Leser zum Verständniß zu zwingen;" aber diesen Zweck hat er nicht erreicht. Das Publicum wurde durch die Kantische und Jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, und acceptirte es utiliter, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sey, das man von Haus aus kenne, ohne zu studiren, das Philosophiren also etwas Ueberflüssiges sey.

2. Fichte's umgebildetes System.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtseyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind: so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseyns an ihm selbst, den Inhalt an sich selbst zu wissen, als einen Inhalt,

der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geist sey. In seinen spätern, popularen Schriften hat Fichte so Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publicum: eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Popular sagt er: „Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; Alles, was der Mensch aus sich selbst thut, ist nichtig. Alles Seyn ist lebendig und in sich selbst thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott ist also absolutes Seyn und Leben. Das göttliche Wesen tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, — die Welt." [1] Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der Fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt einerseits, in Ansehung des Inhalts, den das Ich in der Fichte'schen Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit, Hölzernheit, und, das Wort zu sagen, die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als daß bei ihm stehen geblieben werden könnte, — auch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips, so wie in die Nothwendigkeit, daß der Inhalt so ausfallen muß. Andererseits war aber darin das Selbstbewußtseyn als das Wesen gesetzt, — nicht ein fremdes, anderes Selbstbewußtseyn, sondern Ich: eine Bezeichnung, die Alle sind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt. Der Fichte'sche Standpunkt

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten (Berlin, 1806), S. 4–5, 15, 25–27.

der Subjectivität hat so seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten, und seine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil innerhalb des Fichte'schen Princips blieben, zum Theil das Bestreben waren, über die Subjectivität des Ich hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war.

a. Friedrich von Schlegel.

Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder; indem dann das Ich aber das Bedürfniß fühlt, diese Schranke zu durchbrechen, so reagirt es gegen sie, und giebt sich ein Ruhen in sich selbst: dieses soll concret seyn, ist aber nur ein negatives Ruhen. Diese erste Form, die Ironie, hat zum Anführer Friedrich von Schlegel. Das Subject weiß sich hier in sich als das Absolute, und alles Andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten und Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über allen Inhalt; es ist ihr Ernst mit nichts, sie ist ein Spiel mit allen Formen. — Die andere Seite ist, daß die Subjectivität sich in die religiöse Subjectivität geworfen hat. Die Verzweifelung am Denken, an der Wahrheit und der anundfürsichseyenden Objectivität, so wie die Unfähigkeit, eine Festigkeit und Selbstthätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen, und in der Religion etwas Festes zu suchen; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. Dieser Trieb zu etwas Festem hat Mehrere in positive Religiosität, in Katholicismus, Aberglauben und Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der innern Subjectivität Alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Aeußerlichen sich in die Arme werfen, und findet eine innere Nöthigung dazu.

b. Schleiermacher.

Umgekehrt findet das Ich in der Subjectivität und Individualität der eigenen Weltanschauung seine höchste Eitelkeit, — seine Religion. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. Die Dialektik ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten. Wie dieß für's philosophische Selbstbewußtseyn ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine Bildung die fremde Intellectual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: sie, zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene, im Raume und Daseyn einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey, und aus einer, welche erst kommen sollte, und worin das Selbstbewußtseyn erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen, und anerkennt nichts dem Selbstbewußtseyn Fremdes mehr. Nach diesem Princip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewußtseyn versetzt, und es meint die Einheit des Geistes unmittelbar aus sich selbst, und in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen. Was die poetische Weise betrifft, so weiß sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch ausspräche; und was sie so poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens des Selbstbewußtseyns. Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das Universum ein Reich von Geistern ist: so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff, und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt. In der Gestaltung ist die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich; und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch,

weder Poesie noch Philosophie. Das prophetische Aussprechen philosophisch seyn sollender Wahrheiten gehört dann dem Glauben, dem Selbstbewußtseyn, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewußtseyn nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußten Vernunft setzt, wie bei Eschenmayer und Jacobi. Dieß begrifflose prophetische *Reden* versichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom absoluten Wesen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache; es sind eine Menge Inspirirter, welche sprechen, deren jeder einen *Monolog* hält, und den anderen eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts. Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, in sehnsüchtiger Poesie. Vor der Wahrheit erblaßt aber die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück. Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, sondern dem Begriff des Wahren an und für sich; darin fixire Deinen Blick. Die Ehre ist in Ansehung des Philosophirens zu Grunde gegangen; denn sie setzt eine Gemeinschaftlichkeit von Gedanken und Grundsätzen, die Forderung von Wissenschaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber jetzt Alles auf die besondere Subjectivität gestellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. Die Vorstellung von *Selbstdenken*, als ob es auch ein Denken geben könne, das nicht ein solches sey (s. Th. I, S. 74), verbindet sich damit; man soll eine *eigenthümliche* Particularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist aber das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbstdenkens ist, daß Jeder Abgeschmackteres hervorbringt, als ein Anderer.

c. Novalis.

Die Subjectivität besteht in dem Mangel eines Festen, aber dem Triebe danach, und bleibt so ferner Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjectivität kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich, und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist ein inneres Leben und die Umständigkeit aller Wahrheit. Die Extravaganz der Subjectivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflectirenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

d. Fries, Bouterwek, Krug.

Eine letzte Form der Subjectivität ist die Subjectivität der Willkühr und Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die höchste Weise des Erkennens ein unmittelbares Wissen als Thatsache des Bewußtseyns sey; das ist bequem. Die Fichte'sche Abstraction und ihr harter Verstand hat Abschreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ sich das Resultat der Kantischen und Jacobi'schen Philosophie gesagt seyn, und hat allem consequenten Denken, aller Construction entsagt. Diese Willkühr erlaubte sich Alles, wie in der Tabagie: nahm sich aber dabei poetisch und prophetisch, wie wir vorhin (S. 581—582) sahen. Dann war sie auch nüchterner und prosaischer, und hat so die alte Logik und Metaphysik wieder herbeigeholt: nur mit der Wendung, daß es Thatsachen des Bewußtseyns seyen. So kehrte Fries zum Jacobi'schen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, von dunkeln, unaussprechlichen Vorstellungen.[1] Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbessern, indem er die

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 158, S. 350—351; Fries: Neue Kritik d. Vernunft (1. Ausg., Heidelberg, 1807), B. I, S. 75, 281, 284, 343; 206.

Kategorien als Thatsachen des Bewußtseyns auffaßte; beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Bouterwek spricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subject und Object als Eins, nämlich als absolute Virtualität angeschaut werden. Mit dieser absoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht und unsere vernünftige Natur constituirt. Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedoch jedem Sterblichen unmöglich.“ [1] — Krug schrieb „Fundamental-Philosophie,“ stellte einen „transscendentalen Synthetismus, — transscendentalen Realismus und transscendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung“ auf: Es ist eine „ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjecte und der gegenüberstehenden Außenwelt gegeben;“ diese transscendentale Synthesis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne sie erklären zu wollen.“ [2]

D. Schelling.

Das bedeutendste, oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichte'sche Philosophie hat Schelling endlich gethan; seine Philosophie ist die höhere ächte Form, die sich an Fichte anschloß, wie er sich denn selbst für einen Fichtianer hielt. Die Schelling'sche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes, obgleich sie ebenso auch von der Kantischen Philosophie ausgegangen ist, die dasselbe läugnet. Zugleich

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 156, S. 347—348; Vergl. Bouterwek's Apodiktik (1799), Th. II, S. 206—212.

[2] Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie (Meissen, 1801), S. 75—76; Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, B. III, §. 157, Seite 349.

legt Schelling Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu bestimmen anfängt.[1] Die concrete Einheit ist bei ihm dann die, daß das Endliche so wenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die subjective Idee so wenig als die Objectivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbstständig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die concrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Proceß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Januar 1775 zu Schorndorf im Würtembergischen geboren, studirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 ist er Secretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein Leben gesprochen werden, da er noch lebt.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publicum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich die Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmählige Erhebung über das Fichte'sche Princip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält also nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philosophie nach einander, sondern nur eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstelle, so kann man keine solche nennen. Schelling's erste Schriften sind noch ganz Fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichte's los-

[1] Schelling's philosophische Schriften (Landshut, 1809, B. I, Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 1—114), S. 3—4 (1. Ausgabe, Tübingen, 1795, S. 4—7).

gemacht. Die Form des Ich hat diese Zweideutigkeit, das absolute Ich oder Gott, und Ich in meiner Besonderheit seyn zu können; [1] dieß hat den Anstoß gegeben. Seine erste, ganz kleine Schrift von vier Bogen die er in Tübingen (1795) noch auf der Universität verfaßte, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie;" sie enthält nur Sätze der Fichte'schen Philosophie. So ist auch die nächste Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen, 1795) selbst noch ganz Fichtisch; nur hier schon mit einer weitern allgemeinern Ansicht, indem Ich darin als ursprüngliche Identität festgehalten ist. [2] Doch finden wir ebenso eine wörtliche Aufnahme des Fichte'schen Princips und der Fichte'schen Darstellung: „Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich Etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze." [3] Dann ging Schelling zur Natur-Philosophie über, nahm Kantische Formen und Reflexions-Bestimmungen, wie Repulsion und Attraction, aus dessen Metaphysik der Natur auf, und hat auch ganz empirische Erscheinungen in Kantische Ausdrücke gefaßt. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797; „Von der Weltseele," 1798, deren zweite Ausgabe gänzlich disparate Anhänge hat. Erst später — in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Schriften, wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, ihren Gesetzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto geringer die Irritabilität u. s. f., gesprochen wird (wie bei Eschenmayer von Potenzen) — faßte er dann die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine be-

[1] Schelling's philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 99 flg. (S. 178 flg.)

[2] Ebendaselbst, S. 23—24 (S. 38—42).

[3] Ebendaselbst, S. 83 (S. 150).

stimmtere Versuche wissenschaftlicher Ausführung; nur durch die Leistungen jener Männer wurde es ihm möglich, so jung schon aufzutreten. Die geistige Seite, Moral und Staat, stellte er dagegen rein nach Kantischen Grundsätzen dar: so geht er im „Transscendentalen Idealismus," obgleich derselbe im Fichte'schen Sinne verfaßt ist, nicht weiter, als Kant's Rechtsphilosophie und dessen Schrift „Zum ewigen Frieden." Schelling hat zwar später eine besondere Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, die von tiefer speculativer Art ist; sie steht aber einzeln für sich da und betrifft nur diesen einen Punkt, in der Philosophie kann jedoch nichts Einzelnes entwickelt werden. In verschiedenen Darstellungen fing Schelling jedesmal nur wieder von vorne an, weil, wie man sieht, das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan hat, sondern er immer nach einer neuen Form suchte; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen, ohne je ein vollendet durchgeführtes Ganze aufzustellen. Seine hauptsächlichsten Schriften in dieser Rücksicht sind: „Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie," 1799; „System des transscendentalen Idealismus," 1800, eins seiner ausgeführtesten Werke; „Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitschrift für speculative Physik," 1801; „Neue Zeitschrift für speculative Physik," 1802 flg. Im zweiten Heft des zweiten Bandes seiner „Zeitschrift für speculative Physik" machte Schelling den Anfang zu einer ausführlichen Behandlung des Ganzen seiner Philosophie. Auch hier geht er gewissermaßen noch mit Bewußtlosigkeit von der Fichte'schen Form des Construirens aus; aber es liegt schon die Idee darin, daß die Natur ebenso ein System des Vernünftigen ist, als das Wissen.

Es ist daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was Schelling'sche Philosophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisirtes wissenschaftliches Ganzes,

sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Schelling's Philosophie muß noch als in der Arbeit ihrer Evolution begriffen angesehen werden, und ist noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt;[1] es ist daher nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philosophie überhaupt, als Schelling auftrat, war Folgendes. Bei Cartesius war Denken und Ausdehnung in Gott auf unbegreifliche Weise, bei Spinoza als bewegungslose Substanz vereinigt; und bei diesem Namen blieben Beide stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, Theils in den Wissenschaften, Theils in der Kantischen Philosophie. Zuletzt war in der Fichte'schen Philosophie die Form für sich als Subjectivität, aus der sich alle Bestimmungen entwickeln sollten. Das Bedürfniß ist also, daß diese Subjectivität der unendlichen Form, die wir zur Ironie oder Willkühr in sich verglimmen sahen (S. 580—583), von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objectivität und Substantialität vereinigt zu werden. Oder die Spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente, als eine in sich mit Nothwendigkeit thätige Form gefaßt werden: so daß sie das Schaffende der Natur, aber ebenso auch Wissen und Erkennen ist. Darum ist es in der Philosophie zu thun; es ist nicht die formelle Vereinigung des Spinoza, noch die subjective Totalität, wie bei Fichte, sondern die Totalität mit der unendlichen Form gefordert. Dieses sehen wir in der Schelling'schen Philosophie hervorgehen.

1. In einer seiner frühern Schriften, dem System des transscendentalen Idealismus, das wir zuerst betrachten wollen, hat Schelling Transscendental-Philosophie und Natur-Philosophie als die beiden Seiten der Wissenschaft vorgestellt. Ueber die Bestimmung derselben hat er sich darin ausführlich erklärt, indem er wieder einen Fichte'schen Ausgangspunkt nimmt: „Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Sub-

[1] Aus den Vorlesungen von 1805–1806.

jectiven." Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu; die absolute Einheit, wo der Begriff und die Realität in der vollendeten Idee nicht verschieden sind, ist nur das Absolute, Gott: alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objectiven und Subjectiven. „Den Inbegriff alles Objectiven in unserem Wissen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz." Sie sind an sich identisch und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat Schelling so angegeben: „Wenn nun alles Wissen zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so muß es zwei Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich seyn, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden." So treibt die Natur sich zum Geist, so der Geist sich zur Natur fort; Jedes kann zum Ersten gemacht werden, und Beides muß geschehen. „Wird das Objective zum Ersten gemacht," so haben wir die Naturwissenschaften; und „die nothwendige Tendenz," der Zweck „aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß ist das Bestreben, Theorie in die Naturerscheinungen zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, das je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt aufhören. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife," erstarrte, versteinerte „Intelligenz;" sie ist es nur an sich, bleibt so in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen,"

wenn auch „noch bewußtlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst zum Objecte zu werden, erreicht die Natur" (statt Natur müßte es Idee der Natur heißen) dann „erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner Das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur Natur-Philosophie." Der intelligente Charakter der Natur ist so als Bedürfniß der Wissenschaft ausgesprochen. — Die andere Bestimmung ist, daß „das Subjective zum Ersten gemacht wird." So ist hier „die Aufgabe die: Wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen," das ist der entgegengesetzte Gang; die Betrachtung desselben ist der Inhalt der wahren Transscendental-Philosophie, wie Schelling diese Wissenschaft damals selber genannt hat: „die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie." Das Organ der Transscendental-Philosophie ist das Subjective, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflectiren auf dieß Produciren, das Bewußtlose und Bewußte in Einem, ist der ästhetische Act der Einbildungskraft.[1] So sind im Allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt: die Durchführung der Natur zum Subject, und die des Ichs zum Object. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen, denn diese enthält den reinen Gedanken; aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung nie gekommen ist.

a. In Ansehung des Ich, als Grundlage der Transscendental-Philosophie, geht Schelling nun ebenso zu Werke, wie Fichte,

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 1—7, 17—21.

indem er vom Factum des Wissens anfängt, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist;" dieß ist formell A = A. Aber ist A? Ich ist „der Punkt, wo Subject und Object unvermittelt Eins sind;" das Ich ist sogleich Ich = Ich, Subject-Object; und das ist der Act des Selbstbewußtseyns, worin ich für mich mir Gegenstand bin. Im Selbstbewußtseyn ist ein Unterschied von mir nicht vorhanden; die Unterschiedenen sind unmittelbar identisch, und diesem Selbstbewußtseyn gegenüber ist noch nichts. Was es mit dem äußerlichen Objecte für eine Bewandtniß habe, ist eben die Frage, die erst im weitern Verlauf der Entwickelung entschieden werden muß. Nur der Begriff des Ich ist festzuhalten: „Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objecte wird, und das Ich selbst (das Object) sind absolut Eins; außer diesem Act ist Ich nichts." Es ist der Act, wodurch das Denken sich zum Objectiven macht, und worin Ich mit dem Objectiven, dem Gedanken in Uebereinstimmung gesetzt wird; und von diesem Standpunkte aus wäre aufzuzeigen, wie Ich zum Objectiven fortgeht. „Ich, als reiner Act, als reines Thun, ist im Wissen selbst nicht objectiv, deßwegen, weil es Princip alles Wissens ist. Soll es Object des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen." Das unmittelbare Bewußtseyn dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es „die intellectuelle Anschauung;" sie „ist ein Wissen, das Produciren seines Objects ist: sinnliche Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellectuelle Anschauung ist nun Organ alles transscendentalen Denkens," überhaupt der Act des reinen Selbstbewußtseyns; „Ich ist nichts Anderes, als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren. Die Wissenschaft kann von nichts Objectivem ausgehen," sondern vom „Nicht-Objectiven, das sich selbst zum Objecte wird" als „ursprüngliche Duplicität. Der Idealismus

ist der Mechanismus des Entstehens der objectiven Welt aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit." [1]

Schelling nimmt so einerseits Bezug auf die Fichte'sche Philosophie, und andererseits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wissen, — die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse, wenn er philosophiren will. Das Weitere aber ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen, sondern nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsichseyende ist: aber als concret, d. h. als sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit oder Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ausgedrückt. Die intellectuelle Anschauung ist das Schweben der Fichte'schen Einbildungskraft zwischen zwei Richtungen. Was die Form der intellectuellen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon (S. 493) gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Erkenntniß auf das zu setzen, — was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur im Bewußtseyn christlicher Völker, nicht für andere. Noch zufälliger erscheint dieß unmittelbare Wissen als intellectuelle Anschauung des Concreten, oder Identität der Subjectivität und Objectivität. Intellectuell ist diese Anschauung zwar, weil sie Vernunftanschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntniß. Dieses Anschauen ist aber, obgleich selbst das Erkennen, doch noch nichts Erkanntes; es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. Indem also die unmittelbare Voraussetzung der Philosophie ist, daß die Individuen haben die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjectiven und Objectiven, so hat dieß der Schelling'schen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes Kunsttalent, Genie, oder Zustand des Ge-

[1] Schelling: System des transscendentalen Idealismus, S. 24—46, 49—52, 55—58, 63—65.

müths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges sey, das nur Sonntagskinder hätten. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form eines Seyenden, also nichts Nothwendiges; und wer die intellectuelle Anschauung nicht versteht, muß eben meinen, er besitze sie nicht. Oder, um sie zu verstehen, muß man sich Mühe geben, sie zu haben; ob man sie aber hat oder nicht, kann man nicht wissen, — nicht daraus, daß man sie versteht: denn man kann bloß meinen, sie zu verstehen. Die Philosophie aber ist, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu seyn; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. Also das Princip Schelling's ist zwar ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, ein bestimmtes Bewußtseyn gefordert wird, wie das Bewußtseyn oder die Anschauung der Identität des Subjectiven und Objectiven, so ist dieß bestimmte, besondere Denken noch nicht darin enthalten.

In dieser Form nun aber des Wissens des Absoluten als concret, und näher in der Form der Einheit des Subjectiven und Objectiven, vornehmlich hat sich die Philosophie als Schelling'sche Philosophie von dem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseyn und seiner Weise der Reflexion geschieden. Schelling hat die Popularität noch weniger, als Fichte erreicht (s. oben, S. 577—578); denn das Concrete ist, seiner Natur nach, gleich speculativ. Der concrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er hat, ist wohl Inhalt und Gegenstand des natürlichen Bewußtseyns; aber die Schwierigkeit ist, daß das, was im Concreten enthalten ist, seinen unterschiedenen Bestimmungen nach concret gedacht, die Einheit gefaßt werde. Es ist der Standpunkt des Verstandes, zu entzweien, zu unterscheiden, und die endlichen Gedankenbestimmungen gegen einander festzuhalten; die Forderung des Philosophirens aber ist, diese unterschiedenen Gedanken zusammen zu bringen. Unendlich und endlich, Ursach und Wirkung, positiv und negativ auseinanderzuhalten, damit fängt das Denken an; da dieß das Gebiet des reflectirenden Bewußtseyns ist, so hat denn das

alte metaphysicirende Bewußtseyn dieß mitmachen können: aber das Speculative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen. So ist hier bei Schelling die speculative Form wieder emporgekommen, und die Philosophie ist so wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philosophie, das vernünftige Denken an sich hat die Form des Denkens erhalten. In der Schelling'schen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden, wogegen in der Kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen hat, daß das subjective Erkennen untersucht werden solle. — Dieß ist nun der Standpunkt der Schelling'schen Philosophie überhaupt.

b. Indem dann in weiterer Analyse auch der Unterschied des Subjects und Objects eintritt und aufgenommen wird, so ergiebt sich das Verhältniß des Ichs zu seinem Andern; das ist der zweite Satz bei Fichte, worin die Beschränkung des Ich durch sich selbst gesetzt ist. Das Ich setzt sich sich selbst entgegen, indem es sich als durch das Nicht-Ich bedingt setzt; das ist der unendliche Anstoß, denn dieses Bedingtseyn ist das Ich selbst. Schelling sagt einerseits: „Ich ist als Ich unbegrenzt, nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist eine leere Bestimmung; durch seine Selbstanschauung wird das Ich sich endlich. „Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. Andererseits heißt es: „Ich ist nur begrenzt, insofern es unbegrenzt ist;" diese Schranke ist also nothwendig, um darüber hinausgehen zu können. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objective Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Der Idealismus reflectirt bloß auf die Eine, der Realismus auf die an-

dere, der transscendentale Idealismus auf beide." [1] Das ist eine Verwirrung in Abstractionen.

c. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist sonach eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht; diese dritte ist die zwischen beiden *schwebende*, — der Streit entgegengesetzter Richtungen." Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt so immer darin vorhanden. „Dieser Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können;" d. h. die Auflösung des Gegensatzes zwischen den beiden Richtungen des Ich in sich und nach Außen ist, im unendlichen Progreß, nur eine scheinbare. Damit sie vollständig sey, müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihrem Detail dargestellt werden; die Philosophie kann aber nur die Haupt-Epochen aufstellen. „Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so müßte uns das auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist." Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist nun ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der Kantische intuitive Verstand, die intelligente Anschauung oder anschauende Intelligenz; Schelling nennt eben intellectuelle Anschauung besonders diese absolute Einheit der Widersprüche. Das Ich ist hier nicht einseitig gegen Anderes: es ist Identität des Bewußtlosen und Bewußten, aber nicht eine solche, deren Grund im Ich selbst liegt. [2]

Dieses Ich muß das absolute Princip seyn: „Die ganze Philosophie geht von einem Princip aus, das als das absolut Identische nicht-objectiv ist." Denn ist es objectiv, so ist damit gleich Trennung gesetzt, und ein Anderes steht ihm gegenüber; das

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 69–70, 72–79.
[2] Ebendaselbst, S. 85–86, 89, 98, 442–444.

Princip ist aber die Auflösung dieses Grundsatzes, und darum an und für sich nicht-objectiv. „Wie soll solches Princip nun zum Bewußtseyn hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebenso wenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Verstandes-Kategorie; Begriff ist aber das concrete, in sich unendliche Denken. „Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde. Wenn es nun eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Subjective noch Objective, zum Object hat, und man sich für solche, die" doch „nur eine intellectuelle seyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," so wäre die Frage: „Wodurch kann man nun diese Anschauung wieder objectiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität jener Anschauung giebt?" Dieses intellectuelle Princip an sich sollte also in einer Erfahrung gegeben werden, damit man sich darauf berufen könne. „Die Objectivität der intellectuellen Anschauung ist die Kunst. Das Kunstwerk nur reflectirt mir, was sonst durch Nichts reflectirt wird: jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat." Die Objectivität der Identität und das Wissen derselben ist die Kunst; in Einer und derselben Anschauung ist hier Ich seiner sich bewußt und bewußtlos.[1] Diese objectiv gewordene intellectuelle Anschauung ist objective sinnliche Anschauung; — eine andere Objectivität aber, ist der Begriff, die eingesehene Nothwendigkeit:

Es wird also sowohl für den Inhalt der Philosophie ein Princip vorausgesetzt, als auch für das subjective Philosophiren: es wird einerseits gefordert, man solle sich intellectuell anschauend verhalten; auf der andern Seite soll dieses Princip doch auch be-

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 471—472, 475.

währt werden, und dieses geschieht nun im Kunstwerk. Dieses ist die höchste Weise der Objectivirung der Vernunft, weil darin sinnliche Vorstellung mit Intellectualität geeint ist, das sinnliche Daseyn nur Ausdruck von Geistigkeit ist. Die höchste Objectivität, die das Subject erlangt, die höchste Identität des Subjectiven und Objectiven ist nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt. Die Kunst wird so als das Innerste und Höchste gefaßt, das in Einem das Intellectuelle und Reelle producire: und das Philosophiren vorgestellt als diese Genialität der Kunst. Aber Kunst und Einbildungskraft ist nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dieß ist immer eine Weise der Anschauung: und wegen dieser sinnlichen Form der Existenz kann das Kunstwerk dem Geiste nicht entsprechen. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunst bezeichnet ist, so ist dieß selbst im Subject ein untergeordneter Standpunkt; und so ist dieser Punkt selbst nicht jene absolute Identität des Subjectiven und Objectiven. Das vernünftige speculative Denken ist also zwar nach seinem subjectiven Denken gefordert; aber man kann nichts Anderes sagen, als: Du hast die intellectuelle Anschauung nicht, wenn Dir dieses falsch erscheint. Etwas zu beweisen, begreiflich zu machen, fällt also weg; das richtige Auffassen wird direct gefordert, die Idee also als Princip assertorisch vorangestellt. Das Absolute ist die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besondern; in dieser Identität Beider ist weder das Eine, noch das Andere. Es ist aber auch nicht abstracte, leere, trockene Einheit; das wäre die logische Identität, das Klassificiren nach Gemeinschaftlichem, wo der Unterschied draußen liegen bleibt. Die Identität ist concret, sowohl Subjectivität als Objectivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht ge-

bracht werden: Die Vorstellung z. B. ist subjectiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung einfach, — es ist Ein Act, Eine Einheit.

Das Mangelhafte in der Schelling'schen Philosophie ist hiernach, daß der Punkt der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, oder der Begriff der Vernunft, absolut vorausgesetzt wird, ohne daß es bewiesen wird, daß dieß das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, stellt Ariome auf. Man will, wenn man philosophirt, daß es so ist, bewiesen haben. Wird aber mit der intellectuellen Anschauung angefangen, so ist das ein Orakel, das man sich um deßwillen gefallen lassen soll, weil eben die Forderung gemacht ist, daß man intellectuell anschaue. Der wahrhafte Beweis, daß diese Identität des Subjectiven und Objectiven das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, daß Jedes für sich untersucht wird in seinen logischen, d. h. wesentlichen Bestimmungen: woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjective dieß ist, sich zu verwandeln in Objectives, und das Objective dieß ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjectiv zu machen. Ebenso müßte man am Endlichen selbst aufzeigen, daß es den Widerspruch in sich enthielte, und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren wird diese Einheit der Entgegengesetzten nicht vorn hingestellt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig: daß ihr Unterschied sich verkehrt, umschlägt in diese Einheit; — da der Verstand meint, an den Unterschieden habe er ein Festes. So wäre dann das Resultat der denkenden Betrachtung, daß jedes Moment sich unter der Hand zu seinem Gegentheile macht, und nur die Identität beider die Wahrheit ist. Der Verstand nennt allerdings diese Verwandlung Sophisterei, Hocuspocus, Gaukelei u. s. f. Als Resultat wäre diese Identität nach Jacobi freilich ein Bedingtes, Hervorgebrachtes. Aber zu bemerken ist, daß es eine Einseitigkeit enthält, das

Resultat der Entwickelung bloß als Resultat aufzufassen; es ist ein Proceß, der ebenso das Vermitteln in sich ist: so daß dieß Vermitteln selbst wieder aufgehoben, und als unmittelbar gesetzt wird. Schelling hat wohl diese Vorstellung im Allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt; — sondern sie ist bei ihm eine unmittelbare Wahrheit geblieben, die nur durch intellectuelle Anschauung bewährt wird. Das ist die Hauptschwierigkeit bei der Schelling'schen Philosophie. Dann hat man sie mißverstanden, platt gemacht. Es ist leicht zu zeigen, daß das Subjective und Objective verschieden sind. Wären sie nicht unterschieden, so wäre damit nichts zu machen, so wenig als mit A = A; aber sie sind entgegengesetzt als Eins. In allem Endlichen ist eine Identität vorhanden, und nur diese ist wirklich; aber außer, daß das Endliche diese Identität ist, ist es auch Nicht-Uebereinstimmung der Subjectivität und Objectivität, des Begriffs und der Realität, — und darin besteht eben die Endlichkeit. Diesem Principe Schelling's fehlt also die Form, die Nothwendigkeit; es ist nur so hingestellt. Schelling scheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wissen in die innere Anschauung der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntniß unvermittelt im Absoluten ist. Allein wenn Plato von dieser Anschauung der Seele, die von allem endlichen, empirischen oder reflectirten, Erkennen sich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens sprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Absoluten ist: so ist dabei wesentlich dieser Unterschied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder seiner Intellectualität, worin aller Gegensatz sich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergesellschaftet ist, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieser Gegensätze; daß Plato nicht damit anfängt, sondern bei ihm die Bewegung vorhanden ist, worin sie sich aufheben. Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sichaufhebens zu fassen; dieß ist dann erst wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten. Bei Schelling hat diese Idee nun aber nicht die Dialektik,

als durch welche jene Gegensätze sich selbst zum Uebergehen in ihre Einheit bestimmen, und damit begriffen werden.

2. In folgenden Darstellungen that sich dann, indem Schelling mit der Idee des Absoluten als Identität des Subjectiven und Objectiven anfängt, auch das Bedürfniß hervor, diese Idee zu beweisen, — und zwar in den beiden Zeitschriften für speculative Physik. Aber ist jene Manier einmal angenommen, so ist der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der speculativen Idee, sondern geschieht nach der Weise äußerer Reflexion; Schelling's Beweise sind so höchst formell geführt, so daß sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im Voraus an; und so ist schon Alles geschehen. Z. B.: „Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Absolute ist nur absolut, und was in demselben gedacht wird, ist nothwendig und immer Dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut. Wäre die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff" (eine Vorstellung), „so würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer Eins und identisch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren sind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist. Im Absoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seyen. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen." [1]

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, B. I, Stück I, S. 52–53.

In dem ersten der beiden genannten Werke, in der „Zeitschrift für speculative Physik," hat nun Schelling für's Erste die Spinozistische Substanz, das einfache absolute Wesen wieder hervorgerufen, indem er eben von der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ausgeht. Hier hat er auch, wie Spinoza, die geometrische Methode gebraucht: Ariome, dann Sätze, die den Beweis führen, ferner abgeleitete Sätze u. s. w. aufgestellt. Aber diese Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philosophie. Schelling hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er Potenzen nennt, und von Eschenmayer, der sie aufbrachte (s. S. 586), aufgenommen hat;[1] es sind die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient. Die Philosophie muß aber keine Formen aus andern Wissenschaften, wie hier aus der Mathematik, nehmen. Die Hauptform ist bei Schelling dann die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, als erste, zweite und dritte Potenz.

Wie nun Fichte mit Ich=Ich anfängt, so gleichfalls Schelling, oder mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition des Absoluten ausgedrückt, daß „die Vernunft absolute Indifferenz des Subjects und Objects ist:" so daß es weder das Eine noch das Andere ist, sondern Beide darin ihre wahre Bestimmung haben, und dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin vertilgt ist. Die wahrhafte Realität des Subjects und Objects wird allein darin gesetzt, daß das Subject nicht in der Bestimmtheit, Subject gegen Object zu seyn, wie in der Fichte'schen Philosophie, als an sich seyend gesetzt wird, sondern als Subject-Object, als Identität Beider: eben das Object nicht nach seiner ideellen Bestimmtheit als Object, sondern insofern als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjectiven und Objectiven.

[1] Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. 1, St. 1, S. 67; Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Band II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.

Der Ausdruck Indifferenz aber ist zweideutig, denn er heißt Gleichgültigkeit gegen Beides; und so hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch sie erst concret ist, gleichgültig sey. Das Subject, verlangt dann Schelling, muß nicht mit der Reflexion behaftet seyn; das ist die Verstandesbestimmung, die, ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung, das Außereinander der sinnlichen Dinge enthält. Die absolute Indifferenz ist bei Schelling, der Form ihres Seyns nach, als A = A gesetzt; und diese Form ist ihm die Erkenntniß der absoluten Identität, die aber von dem Seyn oder Wesen derselben unzertrennlich ist. [1]

So tritt also wohl der Gegensatz, als Form und Wesen, an diesem Absoluten hervor, wird aber als ein nur relativer oder unwesentlicher bestimmt: „Zwischen Subject und Object ist keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz Beider denkbar," weil die absolute Identität „nur der Form ihres Seyns nach, nicht dem Wesen nach, als Subject und Object gesetzt ist. Es bleibt sonach nur eine quantitative Differenz übrig," d. h. nur die der Größe: da der Unterschied doch vielmehr qualitativ gefaßt und so gezeigt werden muß als ein Unterschied, der sich aufhebt. Diese quantitative Differenz, sagt Schelling, ist die Form actu: „Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven. Jedes einzelne Seyn ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Das Einzelne drückt die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns aus:" so daß jede Seite selber eine relative Totalität, A = B, und zugleich in der einen der eine Factor, in der andern der andere Factor überwiegend ist, Beide aber absolute Identität blei-

[1] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 1, S. 1—2; §. 4, S. 4; §. 16—18, S. 10—12.

ben.[1] Dieß ist ungenügend, denn es giebt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, obgleich dieß nicht die absolute Bestimmung ist. Die quantitative Verschiedenheit ist kein wahrhafter Unterschied, sondern ein ganz äußerliches Verhältniß; und auch das Uebergewicht des Subjectiven und Objectiven ist keine Gedanken-Bestimmung, sondern nur eine sinnliche.

Das Absolute selbst, insofern auf das Setzen des Unterschieds Rücksicht genommen wird, bestimmt Schelling nun „als die quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven: In Bezug auf die absolute Identität, ist keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität und außerhalb der absoluten Totalität möglich. Es ist nichts an sich außerhalb der Totalität, sondern nur vermöge willkührlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven." Die quantitative Differenz, welche außerhalb der absoluten Identität und Totalität erscheint, ist also an sich nach Schelling die absolute Identität selbst, folglich nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven denkbar. „Dieser Gegensatz findet also gar nicht Statt an sich, oder vom Standpunkte der Speculation aus. Von diesem aus ist A so gut, als B; denn A wie B ist die ganze absolute Identität, die nur unter den beiden Formen, aber unter beiden gleich existirt. Die absolute Identität ist das Universum selbst. Die Form des Seyns derselben kann unter dem Bilde einer Linie gedacht werden," nach folgendem Schema:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B ge-

[1] Schelling: Zeitschrift für spekulative Physik, §. 22—24, S. 13—15; §. 37—38, S. 22—23; §. 40—42, S. 25—26.

setzt ist." [1] Die näheren Hauptmomente des Anfangs sind folgende.

Die erste Potenz ist, daß die erste quantitative Differenz des Absoluten, oder „die erste relative Totalität die Materie ist. Beweis: A = B ist weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. Als Identität kann A = B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erste Dimension. „Aber in jener Linie ist A durchgängig als seyend gesetzt," d. h. zugleich auf B bezogen. „Also setzt diese Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimension. „Ebenso setzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. Es müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten" Dimension. „Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, ist die Schwerkraft. A oder B überwiegend, sind Jenes Attractiv-, Dieses Expansiv-Kraft. Das quantitative Setzen der Attractiv- und Expansiv-Kraft geht in's Unendliche; ihr Gleichgewicht existirt im Ganzen, nicht im Einzelnen." [2] Von der Materie, als der ersten Indifferenz in der Unmittelbarkeit, geht Schelling nun zu weitern Bestimmungen über.

Die zweite Potenz (A^2) ist das Licht, diese Identität selbst als seyend gesetzt; insofern A = B, ist auch A^2 gesetzt. Dieselbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," d. h. der hervortretenden Polarität „von A und B gesetzt, ist Cohä-

[1] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 25—26, 28, 30—32, S. 15—19; §. 44, 46, S. 27—29.

[2] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 50, Erl. 1, §. 51, S. 34—36; §. 54, S. 40; §. 56, Zus. 2, §. 57, und Erl. S. 42—44.

sions-Kraft. Die Cohäsion ist die Impression der Selbst-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und sich in das Reich der Form erhebt." Planeten, Metalle und andere Körper bilden eine Reihe, welche unter der Form dynamischer Cohäsion besondere Cohäsions-Verhältnisse ausdrückt, wo nach der einen Seite die Contraction, nach der andern die Expansion überwiegend ist. Diese Potenzen erscheinen bei Schelling als Nord- und Süd-, Ost- und West-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-West, Süd-Ost u. s. w. Zur letzten rechnet er Mercur, Venus, Erde u. s. f. Er fährt fort: „Die Cohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die größte passive Cohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Cohärenz des Eisens verliert," d. h. der Auflösung nähert, und zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." Die active Cohäsion ist der Magnetismus, und das materielle Universum ein unendlicher Magnet. Der magnetische Proceß ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, also die absolute Identität als solche. Der Indifferenzpunkt des Magnets ist das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia sind die Pole dasselbe Wesen, nur unter entgegengesetzten Factoren gesetzt. Beide Pole sind „nur mit überwiegendem + oder —", nicht reine Abstractionen. „Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt. Der empirische Magnet ist das Eisen. Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, — sind potentialiter im Eisen enthalten. Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Cohäsions-Verminderung und Erhöhung. Diese wechselseitige Cohäsions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist die Elektricität; der

cohäsionsvermindernde Faktor +E ist das Potenzirende des Wasserstoffs, — E das Potenzirende des Sauerstoffs. „Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch den chemischen Proceß dargestellt.“ [1]

„Unmittelbar durch das Gesetztseyn der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt. Der Ausdruck des Totalproducts ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden; unmittelbar durch das Gesetztseyn der relativen Totalität der ganzen Potenz ist die Schwerkraft zur bloßen Form des Seyns der absoluten Identität herabgesetzt.“ Das ist die dritte Potenz (A^3), der Organismus. [2] Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine Construction des ganzen Universums geben wollen. Jedoch hat er diese Darstellung Theils nicht vollendet, Theils sich vornehmlich an das Ansichseyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Construirens nach einem vorausgesetzten Schema hineingemischt. In dieser Darstellung ist er so in der Entwickelung nur fortgegangen bis zum Organismus, und nicht an die Darstellung der andern Seite der Wissenschaft, nämlich der Philosophie des Geistes, gekommen. Nach der Idee dieser Construction hat nun Schelling das natürliche Universum, besonders den Organismus, zu verschiedenen Malen mehr auszuführen angefangen. Er verbannt alle diese leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder das Kantische, daß unser Erkenntnißvermögen sie so betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur so beschaffen sey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geist aufzuzeigen, vorzüglich diese Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenständli-

[1] Schelling: Zeitschrift für spec. Phys. Bd. II, Heft II, §. 62—64, Seite 47—48; §. 92—93, S. 59—60; §. 67—69, S. 49—50; §. 95, S. 64—68 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 92—93, 98, 117—119; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 297); §. 76—78, S. 53; §. 83, und Zus., S. 54; §. 103, Anm., S. 76; §. 112, S. 84.

[2] Ebendaselbst, §. 136—137, S. 109—110; §. 141, Zus. 1, S. 112.

chen Wesen denselben Schematismus, denselben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen Statt findet; so daß die Natur sich darin darstellt, nicht ein dem Geiste Fremdes, sondern eine Projection desselben in die gegenständliche Weise überhaupt zu seyn.

Es ist nun weiter zu bemerken, daß Schelling hierdurch der Urheber der neuern Naturphilosophie geworden ist, indem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffs und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Die Naturphilosophie ist keine neue Wissenschaft; wir hatten sie immer, z. B. bei Aristoteles u. s. w. Die Engländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Natur-Philosophie ist also nicht der Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur: Naturphilosophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die Natur denkend betrachten; dieß thut die gewöhnliche Physik aber auch, da ihre Bestimmungen von Kräften, Gesetzen u. s. f. Gedanken sind. Nur sind die Gedanken in der Physik formelle Verstandes-Gedanken, deren näherer Stoff und Inhalt nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden kann, sondern aus der Erfahrung genommen werden muß. Allein der concrete Gedanke enthält seine Bestimmung und seinen Inhalt in sich, und lediglich die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Wenn die Philosophie nun über die Form des Verstandes hinausgeht, und den speculativen Begriff erfaßt hat: so muß sie die Denkbestimmungen, die Kategorien des Verstandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht; und Schelling hat, in Stelle der gewöhnlichen Metaphysik der Natur, den Begriff derselben zu fassen gesucht. Die Natur ist ihm nichts, als die äußerliche Weise des Daseyns des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Daseyn desselben Systems in der Form des Bewußtseyns. Schelling's Verdienst ist also nicht, daß er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern daß er die Kategorien des Denkens der

Natur änderte; Formen der Vernunft führte er für die Natur ein, und setzte sie, z. B. die Form des Schlusses im Magnetismus, an die Stelle der gewöhnlichen Verstandes-Kategorien. Er hat nicht nur diese Formen in der Natur aufgezeigt, sondern die Natur auch aus solchem Princip zu entwickeln gesucht.

In den „fernern Darstellungen aus dem System der Philosophie," welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik" liefert, hat Schelling andere Formen gewählt; denn er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend ist. Statt Gleichgewicht der Subjectivität und Objectivität sagt er jetzt: Identität des Wesens und der Form, des Allgemeinen und Besondern, des Endlichen und Unendlichen, des Positiven und Negativen, und bestimmt die absolute Indifferenz zufällig bald in dieser, bald in einer andern Form des Gegensatzes. Alle solche Gegensätze kann man gebrauchen; sie sind aber nur abstract, und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwickelung des Logischen selbst. Form und Wesen unterscheidet Schelling so, daß die Form, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz, der Subjectivität, ist. Aber das Wesen ist unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das absolute Erkennen, ein selbstbewußtes Wesen im Sinne des denkenden Erkennens, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenständlichen, oder Gedachten hatte. Speculative Philosophie besteht in dieser Behauptung, aber nicht als einer für sich seyenden, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im Absoluten. So hat Schelling dem transscendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben. Diese Einheit des Wesens und der Form ist so, nach Schelling, das Absolute; oder wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten: so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern, oder des Seyns und des Erkennens. Die Differenten, Subject und Object, oder Allgemeines und Besonde-

res, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin Eins. Diese Einheit als Form ist die intellectuelle Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleich setzt, und, indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens wird. Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese Einheit vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie. Darin besteht aber die wahre Absolutheit von Allem und Jedem, daß es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besondern, und ebenso das Besondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Construction besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Seyn im Absoluten. Die drei Momente oder Potenzen: der Einbildung des Wesens (des Unendlichen) in die Form (das Endliche) und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das dritte, die absolute Einheit, recurriren so in jedem einzelnen wieder; so daß die Natur, die reelle Seite, als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen in's Besondere, selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat, und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz also für sich wieder absolut ist. Dieß ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Construction des Universums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben damit sie in ihrem absoluten Wesen so zu betrachten, daß sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.[1]

Die nähere Erläuterung ist höchst formell: „Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird."

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. I, S. 1—77; St. II, S. 1—38.

Die andere Bestimmung ist: „Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.“ Einbilden, Aufnehmen sind aber nur sinnliche Ausdrücke. „Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondere mit ihm Eins wird. Diese beiden Einheiten sind aber im Absoluten nicht außereinander, sondern ineinander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens,“ als Einheit dieser gedoppelten In-Eins-Bildungen. „Durch diese beiden Einheiten werden zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten.“ [1] Das ist eine bloße Versicherung, die beständige Rückkehr nach jeder Unterscheidung, die immer wieder aus dem Absoluten entfernt wird.

„Von der ersten absoluten Ein-Bildung sind in der erscheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an sich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie sie im Absoluten (ungetrennt von der andern) ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß diese (nach der Voraussetzung) gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darstellen. Aber was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloß Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist, was sich als Natur darstellt. — Das Wesen scheint in die Form, hinwiederum aber scheint auch die Form in das Wesen zurück; dieß ist die andere Einheit,“ das Geistige. „Diese wird dadurch gesetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit schlägt die Form,

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, Seite 39.

als das Besondere, in das Wesen ein, und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als Gott denken, und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit ist." [1] Jede dieser beiden Einbildungen ist nun die ganze Totalität, aber nicht gesetzt, nicht erscheinend als solche, sondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Factor; jede der beiden Sphären hat damit an ihr selbst wieder diese Unterschiede, und so kommen in jeder die drei Potenzen vor.

Der Grund, die Natur nur als Grund, ist die Materie, die Schwere, als erste Potenz; diese Einbildung der Form in das Wesen, in der realen Welt, ist der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. Die zweite Potenz aber ist „das Licht, das in der Finsterniß scheint, die in das Wesen gebildete Form. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der Organismus, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen." — Auf der ideellen Seite „ist das Wissen das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Besondern, in das Wesen des Absoluten; wie in der reellen Welt die dem Wesen identificirte Form als Licht scheint, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so daß in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 39—41.

im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk; und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier, in der reflectirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunst, Dichtkunst ist so Höchstes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunst ist das Absolute nur in sinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunstwerk, das der Idee des Geistes entspräche? — „Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit, von verschiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist." [1] Diese höchste Idee, diese Unterschiede sind sämmtlich nur sehr formell gefaßt.

3. Das Verhältniß der Natur zum Geiste, und Gött, dem Absoluten hat Schelling anderwärts, und zwar erst in spätern Darstellungen, so angegeben, daß er das Wesen Gottes, — insofern derselbe sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht, — als Natur bestimmt, und diese so das negative Moment in Gott ist, da die Intelligenz und das Denken nur ist durch die Entgegensetzung eines Seyns. Namentlich in einer Gelegenheitsschrift gegen Jacobi hat sich Schelling über die Natur Gottes und sein Verhältniß zur Natur näher so erklärt: „Gott, oder genauer das Wesen, welches Gott ist, ist Grund: einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen. Aber er macht sich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Ursache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegensatz des Seyns. Was der Anfang einer

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 41—50.

Intelligenz ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung." Gott also, als dieser Grund seiner selbst, ist die Natur, die Natur, wie sie in Gott ist; so wird die Natur in der Natur-Philosophie betrachtet.[1] Das Absolute ist aber, diesen Grund aufzuheben, und sich selbst zur Intelligenz zu machen. — Man hat daher später Schellings Philosophie auch Natur-Philosophie genannt und zwar in dem Sinne einer allgemeinen Philosophie, während zunächst die Naturphilosophie nur ein Theil des Ganzen seyn sollte. —

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne der Schelling'schen Philosophie anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darstellungen Schelling's nicht genügen könnten. Dieß System ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Erstens ist bei Schelling die Idee selbst herauszuheben, daß er das Wahre als das Concrete aufgefaßt hat, als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. So ist die Hauptsache in der Schelling'schen Philosophie, daß es in ihr um diesen tiefen speculativen Inhalt zu thun ist, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu thun gewesen ist. Das frei für sich seyende, nicht abstracte, sondern in sich concrete Denken erfaßt sich in sich als intellectuell-wirkliche Welt; und diese ist die Wahrheit der Natur, die Natur an sich. Das zweite Große Schelling's ist, in der Natur die Formen des Geistes nachgewiesen zu haben: Elek-

[1] Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 85—86 (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit in den Philosophischen Schriften, Bd. I, Landshut, 1809, S. 429), 89—93.

tricität, Magnetismus u. s. w. sind ihm also nur äußerliche Weisen der Idee. Der Mangel ist, daß diese Idee überhaupt, ihre Unterscheidung in die ideelle und die natürliche Welt, und dann die Totalität dieser Bestimmungen nicht als durch den Begriff in sich nothwendig gezeigt und entwickelt sind. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist bei ihm das Denken vermißt; das Kunstwerk wird so die höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist. Die höchste Weise der Idee ist aber vielmehr ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist also höher, als das Kunstwerk. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; die Systematisirung der Idee zur Welt muß als nothwendige Enthüllung und Offenbarung bewiesen werden. Bei Schelling wird die Form dagegen mehr zu einem äußerlichen Schema und die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äußerliche Gegenstände. Dieß äußerlich angebrachte Schema tritt an die Stelle des dialektischen Fortgangs; dadurch hat sich die Natur-Philosophie nun besonders in Mißcredit gesetzt, indem sie auf ganz äußerliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanschauung bringt. Diese Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, statt solcher mathematischen Formen oder des Typus von Gedanken, sinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhme Schwefel, Mercurius. Man hat z. B. den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen bestimmt; und so hat man beim Organismus die Reproduction den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und die Sensibilität den Magnetismus genannt.[1] Damit hat sich in die Naturphilosophie der große Formalismus eingeschlichen, Alles als Reihe darzustellen; was eine oberflächliche Bestimmung ohne Nothwendigkeit ist, da wir statt Begriffe Formeln finden. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Dieser Unfug, Formen, die aus einem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden,

[1] Vergl. Schellings Erster Entwurf der Naturphilosophie, S 297.

ist weit gegangen; bei Oken, der z. B. die Holzfasern Nerven, das Gehirn der Pflanze nennt, grenzt es an Verrücktheit. Das Philosophiren wurde so ein Spiel des bloß analogischen Reflectirens; aber um Gedanken ist es zu thun. Nerven sind keine Gedanken, ebenso nicht die Ausdrücke: Pol der Contraction, der Expansion, das Männliche, Weibliche u. s. f. Dieser Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, ist das äußerliche Thun der Natur-Philosophie: und sie nimmt dieß Schema selbst aus der Phantasie. Das ist die schlechteste Weise; Schelling hat es sich auch schon zum Theil leicht gemacht, die Anderen haben es völlig mißbraucht. Alles dieß geschieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß ist denn doch die letzte einfache Bestimmung, um die es sich handelt.

Am meisten muß also von der Philosophie Schellings das unterschieden werden, wie seine Nachbeter eines Theils sich in einen geistlosen Wortschwall vom Absoluten hineingeworfen haben: andern Theils aus Mißverstand der intellectuellen Anschauung das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der sogenannten Anschauung sprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Bestimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur desselben ausgesprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wissenschaftlichkeit verbannen. Diese ganze Tendenz stellt sich zunächst dem reflectirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, festen, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, sind sie auf das entgegengesetzte Extrem des ruhenden Anschauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Ansichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu ersetzen, und dieß Angucken dadurch intellectuell zu machen, daß sie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff bestimmen; oder auch sie bringen das Angeschaute so in Bewegung, daß sie z. B. sagen, der Fisch unter den Vögeln ist der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fisch wird

zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe. Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre, so wie in die Medicin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichsten ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das Locke'sche Philosophiren ist nicht so schlecht; denn jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, und nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft. Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter gesunken, welche diejenigen am meisten theilen, welche versichern, im Besitze des Philosophirens zu seyn. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten; und sie meinten recht im Centrum zu seyn, wenn sie auf der Oberfläche sind. Vor fünf und zwanzig Jahren [1] ist es mit der Dichtkunst derselbe Fall gewesen, daß die Genialität sich derselben bemächtigte, und geradezu blind aus sich heraus, wie aus einer Pistole, in der poetischen Begeisterung dichtete. Die Producte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn sie nicht verrückt waren, so platte Prose, daß der Inhalt für Prose zu schlecht war. So auch in diesen Philosophien. Was nicht ganz gedankenloses Gewäsche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, vom Sauerstoff, dem Heiligen, Ewigen u. s. f., sind solche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe sie richtig aufgefaßt, einmal weil sie mit solcher anmaßenden Unverschämtheit ausgethan werden, und dann weil man den Glauben hat, daß doch so etwas Triviales nicht gesagt werde. Wie sie in der Philosophie der Natur den Begriff vergessen, und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen sie den Geist ganz. Dieß ist der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anschauung Eine Einheit ist, in der That aber diese Einheit, dieser Geist, selbst unmittelbar auftritt, also im Anschauen, und nicht im Begriffe ist.

[1] Aus den Vorlesungen von 1805—1806.

E. Resultat.

Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an sich identisch, sondern als aus sich selbst diese Eine Identität hervorbringend, und diese dadurch als nothwendig erkannt werde. Natur, und geistige Welt oder Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten: was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, in Anschauungs-, Gefühls-Weisen zu finden. Je tiefer aber der Geist in sich gegangen, desto stärker ist der Gegensatz, desto breiter der Reichthum nach Außen: die Tiefe ist nach der Größe des Bedürfnisses zu messen, mit welchem er nach Außen sucht, um sich zu finden. Den Gedanken, der sich selbst faßt, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich concret zu machen. Seine erste Thätigkeit ist formell; erst Aristoteles sagt, der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonirendes Universum, das sich in sich flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden. Die Philosophie ist so die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Phi-

losophie die Totalität der Formen ist. Diese concrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausend fünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objectiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch' eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete der Weltgeist, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angethan mit seiner ganzen concreten Entwickelung, seinem äußerlichen Bestehen, seinem Reichthum, ihn durchzubilden und sich fortzuführen, und aus ihm sich hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint dieser sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstößt, daß sie zusammenfällt. In solcher Zeit, wo sie, ein seelenloses, morschgewordenes Gebäude, zusammenfällt, und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die sieben Meilen Stiefel angelegt. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, diese Thätigkeit, sich zu finden, ist das Leben des Geistes und der Geist selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfaßt: die Geschichte der Philosophie die klare Einsicht, daß der Geist dieß gewollt in seiner Geschichte; sie ist also das Innerste der Weltgeschichte. Diese Arbeit des Menschengeistes im innern Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel; und darum geht keine Philosophie über ihre Zeit hinaus. Daß die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist eine weitere Erkenntniß, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer concretern Gestalt, die Geschichte.

Es ist also erstens nicht gering zu achten, was der Geist und

zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste. Die bestimmten Philosophien sind zweitens keine Modephilosophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, nicht da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten: nothwendig Eine Philosophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiß. Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; und wegen ihrer Einseitigkeit sehen wir die Widerlegung der einen durch die andere. Auch sind es drittens nicht kleine, schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelnheit; sondern jede stellt ein neues Princip auf, und dieses ist zu erkennen.

Um die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen, und die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente, deren jedes eine bestimmte Idee ausdrückt, zusammenzufassen: so ist, nach Orientalischem Taumel der Subjectivität, die zu keinem Verstand — und damit Bestand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen.

1) Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht; und die Realisirung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist. Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; — das Seyn des Parmenides.

2) Der abstracte Gedanke, der *νοῦς*, ist als allgemeines Wesen sich bekannt worden, nicht als subjectives Denken; — Plato's Allgemeines.

3) In Aristoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, als begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.

4) Der Begriff als Subject, sein Fürsichwerden, Insich-

seyn, die abstracte Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht die freie concrete Form, sondern die abstracte, in sich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt ist die concrete Idee, wie wir sie bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dieß Princip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, aber nicht die sich wissende Idee: — bis das Princip der Subjectivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewußtseyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um von der wissenden Idee zum Sichwissen der Idee fortzugehen, dazu gehört der unendliche Gegensatz, daß die Idee zum Bewußtseyn ihrer absoluten Entzweiung gekommen sey. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellectualität der Welt, und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenstand, wie eine Natur, — die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dieß Jenseits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbstbewußtseyn zu führen. Dieß ist darin geleistet, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst denkt, und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewußtseyn erkennt. Ueber jene Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgethan. Das Selbstbewußtseyn denkt sich erstens als Bewußtseyn; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten, und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn sind entgegengesetzt und identisch bei Spinoza; er hat die substantielle Anschauung, das Erkennen ist der Substanz aber äußerlich. Es ist das vom Denken als solchen anfangende Princip der Versöhnung, um die Subjectivität des Denkens aufzuheben: wie dieß in Leibnitzens vorstellender Monade geschieht.

7) Zweitens denkt das Selbstbewußtseyn, daß es Selbstbewußtseyn ist; darin ist es für sich, aber noch für sich in nega-

tiver Beziehung auf Anderes. Das ist die unendliche Subjectivität, Theils als Kritik des Denkens bei Kant, Theils in Fichte als Trieb zum Concreten. Die absolut reine unendliche Form ist ausgesprochen als Selbstbewußtseyn, Ich.

8) Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist absoluter Inhalt und absolute Form identisch; — die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewußtseyn erkennt so drittens seine positive Beziehung als seine negative, und seine negative als seine positive, — oder diese entgegengesetzten Thätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dieß ist die intellectuelle Anschauung; aber daß sie in Wahrheit intellectuell sey, wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sey jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dieß nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht als Selbsterkennen: oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, — sondern, wenn's hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.

Erkannt aber ist die intellectuelle Anschauung, indem erstens, ungeachtet der Trennung jedes Entgegengesetzten von dem andern, alle äußere Wirklichkeit als die innere erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach, wie es ist, erkannt, so zeigt es sich als nicht bestehend, sondern daß sein Wesen die Bewegung des Uebergehens ist. Dieß Heraklitische oder Skeptische, daß nichts ruhend ist, muß von Jedem aufgezeigt werden; und so in diesem Bewußtseyn — daß das Wesen Jedes Bestimmtheit ist, sein Gegentheil ist — geht die begriffene Einheit mit seinem Gegentheile hervor. Ebenso ist diese Einheit zweitens selbst in ihrem Wesen zu erkennen; ihr Wesen als diese Identität ist ebenso, in ihr Gegentheil überzugehen oder sich zu realisiren, sich anders zu werden: und so tritt ihr Gegensatz durch sie selbst hervor. Wieder ist drittens von dem Gegensatz zu sagen, er ist im Absoluten

nicht; dieß Absolute ist das Wesen, das Ewige u. s. f. Aber dieß ist selbst eine Abstraction, in welcher es nur einseitig und der Gegensatz bloß als das Ideelle gefaßt wird (s. oben, S. 608); in der That aber ist er die Form, als das wesentliche Moment der Bewegung des Absoluten. Dieses ist nicht ruhend, Jener nicht der rastlose Begriff: sondern die Idee ist, in ihrer Rastlosigkeit, ruhend und in sich befriedigt. Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjectiven und Objectiven; die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daß dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, — und nicht nur an sich, sondern daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produciren und ewig zu versöhnen. In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dieß ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dieß, diese Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch sich selbst zu wissen.

Dieß ist nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtseyn hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtseyn, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist

weiß; und dieß weiß er in der Wissenschaft. Der Geist producirt sich als Natur, als Staat: jene ist sein bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist; im Staat, in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich zwar auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, jedoch auch nur Arten derselben. Aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist; und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz. Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.

Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie beschlossen. Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, noch ein zufälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr das nothwendige Hervorgehen der Philosophien auseinander aufzuzeigen versucht, so daß die eine schlechthin die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist: erstens, daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen; zweitens daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; drittens daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwickelung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Product und Resultat aller frühern. Man kann jetzt nicht mehr z. B. Platoniker seyn. Man muß sich ferner erheben einmal über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: dann über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe. Denn den inneren substantiellen Geist erfassen, dieß ist der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde, die vom innern Geiste desselben getrieben werden. Hiernach ist nun unser Standpunkt das Wissen dieser Idee

als Geist, als absoluter Geist, der sich so einen anderen Geist, den endlichen, entgegensetzt, dessen Princip ist, den absoluten Geist zu erkennen, damit derselbe für ihn werde. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln und vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und selben gegenwärtigen Geiste macht. Dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz, ein schlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht, und in uns Allen lebt. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verschaffen. Ich wünsche, daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen, und aus seiner Natürlichkeit, d. h. aus seiner leblosen Verschlossenheit, mit Bewußtseyn — Jeder an seinem Orte — hervor an den Tag zu ziehen.

Für Ihre Aufmerksamkeit, die Sie mir bei diesem Versuche bewiesen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzustatten; er ist mir ebenso durch Sie zur höhern Befriedigung geworden. Und vergnüglich ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben: und nicht gestanden zu haben, sondern, wie ich hoffe, ein geistiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwischen uns bleiben möge! Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geschlossen, den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. August, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

BINDING DEPT. FEB 6 1974

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2903
1834
Bd.15

Hegel, Georg Wilhelm Friedr
Werke